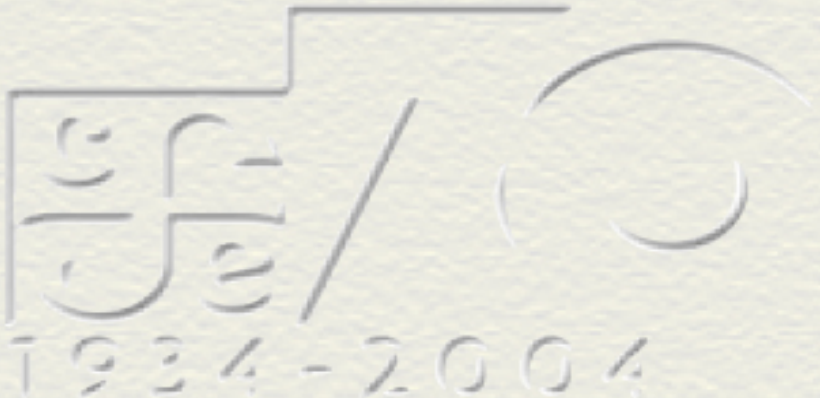
IDEOLOGÍA Y UTOPÍA

Introducción a la sociología del conocimiento

KARL MANNHEIM

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA • 70 AÑOS

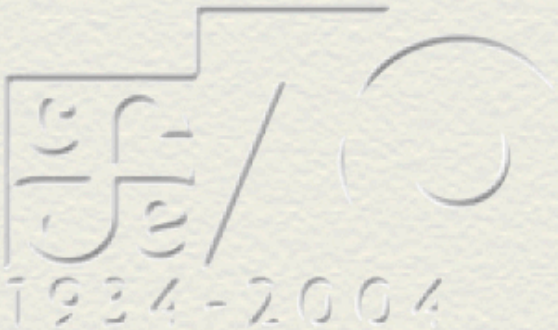


IDEOLOGÍA Y UTOPÍA

Introducción a la sociología del conocimiento

KARL MANNHEIM

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA • 70 AÑOS



Ideología y utopía
Introducción a la sociología del conocimiento

Karl Mannheim

Estudio preliminar de *Louis Wirth*
Traducción de *Salvador Echavarría*

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 1941
Edición conmemorativa 70 Aniversario, 2004
Primera edición electrónica, 2010

D. R. © 2004, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-0503-0

Hecho en México - *Made in Mexico*

A Julia Mannheim-Lang

Prefacio

La edición original, en alemán, de *Ideología y utopía* se publicó en un ambiente de aguda tensión intelectual, marcada por una acalorada discusión que se aplacó únicamente con el destierro o el silencio forzado de los pensadores que buscaban una solución plausible y honrada de los problemas que se habían planteado. Desde entonces, los conflictos que provocó en Alemania la destrucción de la República liberal de Weimar han surgido en otras naciones, en el mundo entero, especialmente en la Europa Occidental y en los Estados Unidos. Los problemas intelectuales que en un tiempo se consideraron como la preocupación exclusiva de los escritores alemanes han invadido virtualmente todo el orbe. Lo que antaño pareció un asunto esotérico, que sólo interesaba a unos cuantos intelectuales de una sola nación, se ha vuelto ahora la condición común del hombre moderno.

Esta situación ha producido una abundante literatura que habla del "fin", de la "decadencia" o de la "muerte" de la civilización occidental. A pesar de la alarma que pregonan tales títulos, en vano busca uno en la mayor parte de esta bibliografía un análisis de los factores y de los procesos básicos que forman el subsuelo de nuestro caos social e intelectual. En contraste con esas obras, la del profesor Mannheim ofrece un análisis sobrio, crítico y erudito de las corrientes y de las situaciones sociales de nuestra época, tal como se presentan en el campo de la acción, de la creencia y del pensamiento.

Parece que es característico de nuestra época el hecho de que las normas y las verdades que antaño se consideraban como absolutas, universales y eternas, o que se aceptaban con una feliz ignorancia de sus implicaciones, se pongan hoy en tela de juicio. A la luz del pensamiento y de la investiga-

ción se juzga ahora que muchas cosas, que antaño se consideraban como evidentes, necesitan demostrarse y probarse. Aun los diversos criterios de la prueba constituyen temas de discusión. Asistimos no sólo a una desconfianza general respecto de la validez de las ideas, sino de los motivos que inspiran a los pensadores que las sostienen. La guerra de cada uno contra todos, en la palestra intelectual, donde el anhelo de engrandecimiento personal prevalece sobre el deseo de encontrar la verdad, ha venido a agravar la situación. La creciente secularización de la vida, los antagonismos sociales cada vez más agudos y la acentuación del espíritu de competencia personal han invadido regiones que en otros tiempos se creyó que pertenecían al dominio de la investigación desinteresada y objetiva de la verdad.

Por alarmante que parezca este cambio ha ejercido benéficas influencias. Entre éstas se puede mencionar la tendencia a hacer un examen de sí mismo más profundo y a penetrar con mayor hondura que hasta ahora las relaciones que existen entre las ideas y las situaciones. Aunque parezca una broma triste hablar de las influencias benéficas determinadas por un cataclismo que ha sacudido hasta los cimientos nuestro orden social e intelectual es preciso asentar que el espectáculo de trastornos y de confusión con que tiene que enfrentarse la ciencia, le brinda al mismo tiempo la oportunidad de un desarrollo nuevo y fecundo. Éste, sin embargo, depende de que se tenga pleno conocimiento de los obstáculos con que tropieza el pensamiento social. Tal afirmación no implica que este esclarecimiento personal sea la única condición para el adelanto de la ciencia social, como se indicará más adelante, sino meramente que es una condición previa y necesaria para su desarrollo ulterior.

I

El progreso del conocimiento social se halla retrasado, si no paralizado, por dos factores fundamentales, uno de los cuales choca desde afuera con el conocimiento, y el otro actúa dentro del dominio de la propia ciencia. Por una parte, los poderes que han impedido y detenido el progreso del conocimiento en el pasado no están aún convencidos de que el progreso del conocimiento social es compatible con lo que ellos consideran sus intereses y, por

la otra, el intento para llevar la tradición y todo el aparejo del trabajo científico del dominio físico al social ha redundado a menudo en confusión, incomprensión y esterilidad. El pensamiento científico que se refiere a asuntos sociales ha tenido hasta ahora que entablar una guerra, sobre todo, contra la intolerancia imperante y la represión convertida en institución. Ha luchado por conquistar una posición firme frente a sus enemigos del exterior, los intereses autoritarios de la Iglesia, del Estado y de la tribu. En el transcurso de los últimos siglos, sin embargo, ha ganado una victoria, cuando menos parcial, sobre esas fuerzas exteriores y, gracias a ella, se ha establecido una tolerancia hacia la investigación sin trabas, y hasta se ha alentado la libertad de pensamiento. Durante un breve intermedio entre las épocas de mística oscuridad medieval y el nacimiento de las modernas dictaduras laicas, el mundo occidental prometió realizar la esperanza de los preclaros ingenios de todas las edades: la de que, por el pleno ejercicio de la inteligencia, los hombres pudieran triunfar de las adversidades de la naturaleza y de las perversidades de la cultura. Como en el pasado, esa esperanza parece haber sido defraudada ahora. Naciones enteras se han abandonado oficial y orgullosamente al culto de lo irracional, y aun el mundo anglosajón, que tanto tiempo fue el baluarte de la libertad y de la razón, ha dado hace poco el espectáculo de verdaderos aquelarres intelectuales.

En el curso del desarrollo del espíritu occidental, gracias al afán de conocer el mundo físico, se logró, después de la ruda persecución teológica, que concedieran un dominio autónomo a la ciencia. Desde el siglo XVI, a pesar de algunas célebres excepciones, el dogmatismo teológico ha ido abandonando uno tras otro diferentes ramos de investigación, y se ha llegado a reconocer generalmente la autoridad de las ciencias naturales. La Iglesia ha aceptado el movimiento de investigación científica y procurado adaptar sus interpretaciones doctrinales de tal modo que no hubiera un desacuerdo demasiado patente entre ellas y los descubrimientos científicos.

Al fin se oyó la voz de la ciencia con un respeto muy parecido a la reverencia que antaño inspiraban únicamente los preceptos religiosos autoritarios. Las revoluciones que ha sufrido en las últimas décadas la estructura teórica de la ciencia no han mermado el prestigio de la investigación de la verdad. Aunque en los últimos cinco años se ha sostenido a veces que la ciencia estaba ejerciendo una desastrosa influencia sobre la organización económica y que, por lo tanto, debería restringirse su producción, aunque las investigaciones, en el ramo de las ciencias naturales, han caminado con

paso más lento, durante ese periodo, ello se debe más bien a la decreciente demanda económica de los productos de la ciencia que a un intento deliberado por poner trabas al progreso científico, a fin de estabilizar el orden existente.

El triunfo de la ciencia natural sobre el dogma teológico y metafísico ofrece marcado contraste con el desarrollo de los estudios de la vida social. En tanto que el empirismo había invadido el campo de los antiguos dogmas relativos a la naturaleza, las doctrinas sociales clásicas resistieron mejor la embestida del espíritu secular y empírico. Esto se debió quizás en parte al hecho de que el conocimiento y la teoría de los antiguos, sobre cuestiones sociales, estaban mucho más adelantados que sus nociones acerca de la física y de la biología. No había llegado aún el momento de demostrar la utilidad práctica de la nueva ciencia natural, y no era posible comprobar de un modo convincente la esterilidad de las doctrinas sociales existentes. En tanto que la lógica, la ética, la estética, la política y la psicología de Aristóteles se aceptaron como indiscutibles autoridades en épocas subsecuentes, sus nociones de astronomía, de física y de biología fueron arrojadas una tras otra al basurero de las antiguas supersticiones.

Las categorías naturales que los filósofos antiguos y medievales elaboraron, y que en gran parte funcionaban dentro de un marco teológico, dominaban todavía al principiar el siglo XVIII la teoría social y política. Su trama era en gran parte teológica. La única parte de la ciencia social que ofrecía algún interés práctico se refería sobre todo a materias administrativas. El cameralismo y la aritmética política, que representaban esa corriente, se concretaron a estudiar los hechos locales de la vida cotidiana y raras veces se elevaban a las alturas de la teoría. Por consiguiente, las ciencias sociales, que tenían que resolver puntos controvertidos, no podían pretender que habían alcanzado el mismo valor práctico que las ciencias naturales, después de cierto periodo de desarrollo. Ni tampoco aquellos pensadores de quienes únicamente dependía el adelanto de esa ciencia podían esperar que los apoyara la Iglesia o el Estado, de los que el grupo más ortodoxo derivaba su sustento financiero o moral. Cuanto más secularizada se volvía una teoría social y política, tanto más atacaba los venerables mitos que justificaban el orden político vigente, y más precaria se hacía la posición de la incipiente ciencia social.

El Japón contemporáneo ofrece un dramático ejemplo de la diferencia que existe entre los efectos de los conocimientos técnicos y la actitud que se

asume respecto de ellos, por una parte, y los efectos de la ciencia social y la actitud frente a ella, por otra. Desde el momento en que la nación se abrió a las corrientes de la influencia occidental, se aceptaron con entusiasmo los productos y los métodos técnicos del Occidente. Pero aun ahora se ven con desconfianza las influencias políticas y financieras del exterior, y se opone a ellas marcada resistencia.

El entusiasmo con el que se adoptan, en Japón, los resultados de las ciencias físicas y biológicas presenta un hondo contraste con la forma prudente y reservada con que se cultiva la investigación económica, política y social. Estos temas se hallan aún incluidos, en su mayoría, bajo la denominación de lo que los japoneses llaman *kikenshiso,* es decir, "pensamientos peligrosos". Las autoridades juzgan peligrosa la discusión de temas como la democracia, el constitucionalismo, el emperador, el socialismo, y un sinfín de otras materias, porque el conocimiento de esos tópicos podría subvertir las creencias consagradas y el orden establecido.

Pero, a menos que se considere que esta condición es propia del Japón, se debería insistir en el hecho de que muchos de los tópicos incluidos bajo la rúbrica de "pensamientos peligrosos" en esa nación eran también tabú hasta hace poco en las sociedades occidentales. Aun ahora, una investigación abierta, franca y objetiva de las instituciones y de las creencias más veneradas y sagradas se halla más o menos restringida en todos los países del mundo. Es virtualmente imposible, por ejemplo, aun en Inglaterra y en Norteamérica, investigar la realidad de los hechos concernientes al comunismo, aun de la manera más desinteresada, sin correr el riesgo de que se le ponga a uno el marbete de comunista.

Es indiscutible, pues, que en cualquier sociedad existe una zona de "pensamiento peligroso". En tanto que reconocemos que esa zona puede variar según la época y el lugar, en conjunto, los temas que llevan la señal de "peligro" son aquellos que la sociedad o los elementos que la dirigen consideran tan vitales, y por consiguiente tan sagrados, que no toleran que se les profane con la discusión. Pero lo que no se reconoce con la misma facilidad es que el pensamiento, aun cuando no exista censura, es causa de trastornos y, en determinadas condiciones, peligroso y subversivo. En efecto, el pensamiento es un agente catalizador capaz de disgregar la rutina, de desorganizar las costumbres, de socavar la fe y de provocar el escepticismo.

Es preciso buscar el carácter distintivo del pensamiento social en el hecho de que cualquier afirmación, por objetiva que sea, tiene ramificaciones

que se extienden más allá de los límites de la propia ciencia. Ya que la aseveración de un "hecho" relacionado con el mundo social concierne a los intereses de algún individuo o de algún grupo, no se puede llamar la atención sobre la existencia de ciertos "hechos" sin provocar objeciones de aquellos que justifican su existencia mediante una interpretación que difiere de la situación "real".

II

La discusión que versa sobre este punto se conoce tradicionalmente con el nombre de problema de la objetividad de la ciencia. En la terminología anglosajona ser objetivo significa ser imparcial, no tener preferencias, predilecciones o prejuicios, ni prevenciones, juicios o estimaciones preconcebidos frente a los hechos. Esta opinión expresa el concepto más antiguo de la ley natural, según la cual la contemplación de los hechos de la naturaleza, en vez de estar matizada por las normas de conducta de la persona que contempla, suministra automáticamente estas normas.[1] Después de que tal manera científico natural de considerar el problema de la objetividad cayó en desuso, ese modo impersonal de mirar los hechos halló de nuevo un apoyo pasajero con la boga del positivismo. En la ciencia social del siglo XIX abundan las advertencias contra las perturbadoras influencias de la pasión, del interés político, del nacionalismo y del sentimiento de clase, y los llamamientos para que cada cual se corrija de esos vicios.

En verdad, gran parte de la historia de la filosofía y de la ciencia modernas puede considerarse como una orientación, y tal vez como un impulso deliberado, hacia ese tipo de objetividad. Se ha pretendido que esto entraña, en la parte negativa, la busca de un conocimiento válido por medio de la eliminación de la percepción parcial y del razonamiento incorrecto y, en la parte positiva, la exposición de un punto de vista críticamente consciente y el desarrollo de sólidos métodos de observación y de análisis. Aunque, a primera vista, tal vez parece que los pensadores de otras naciones han sido más activos que los ingleses y los norteamericanos en trabajos lógicos y metodológicos sobre la ciencia, esta noción resulta inexacta si se considera la larga serie de pensadores de lengua inglesa que se han interesado en esos

problemas, sin darles propiamente el nombre de metodología. De hecho la preocupación por los problemas y los despistes que trae consigo la búsqueda de un conocimiento válido ha inspirado no pocas obras a una larga estirpe de pensadores anglosajones, desde Locke, Hume, Bentham, Mill y Spencer, hasta los escritores de nuestra época. No siempre reconocemos, en esa forma de tratar los procesos del conocimiento, empeñosos esfuerzos para formular las premisas epistemológicas, lógicas y psicológicas de una sociología del conocimiento, pues no llevan un marbete que indique su propósito ni tampoco se propusieron deliberadamente esa meta. Sin embargo, siempre que la actividad científica se ha ejercitado de una manera orgánica y consciente, esos problemas han atraído hacia sí una atención considerable. En obras como el *Sistema de la lógica,* de J. S. Mill, o el *Estudio de sociología*, tan injustamente olvidado, de Spencer, el problema del conocimiento social objetivo se ha tratado de manera adecuada y amplia. En el periodo que sucedió a Spencer ese interés por la objetividad del conocimiento social disminuyó un poco, debido al predominio de las técnicas estadísticas representadas por Francis Galton y Karl Pearson. Pero en la actualidad los trabajos de Graham Wallas y de John A. Hobson, entre otros, marcan un renacimiento de ese interés.

Norteamérica, a pesar de la árida descripción de su paisaje intelectual que figura con tanta frecuencia en las obras europeas, ha producido muchos pensadores que han tratado de resolver ese problema. Por ejemplo, es notable la obra de William Graham Sumner. Aunque abordó el problema de un modo algo indirecto, a través del análisis de la influencia de los usos y costumbres de los pueblos sobre las normas sociales y no directamente ejercitando la crítica epistemológica, no obstante, gracias a la forma vigorosa en que llamó la atención sobre la influencia deformadora del etnocentrismo en el conocimiento, planteó el problema de la objetividad en un plano netamente sociológico. Por desgracia sus discípulos no han sabido explorar más allá las ricas potencialidades que ofrecía ese método, y se dedicaron principalmente a desarrollar otros aspectos de su pensamiento. En forma bastante parecida, Thorstein Veblen, en una serie de brillantes y penetrantes ensayos, exploró las intrincadas relaciones entre los valores culturales y las actividades intelectuales. Se puede hallar una discusión más amplia de la misma cuestión, tratada de un modo realista, en la obra de James Hervey Robinson: *La formación de la mente (The mind in the making),* en la que el distinguido historiador toca muchos de los puntos que se estudian aquí en detalle.

Más recientemente, el profesor Charles A. Beard, en *La naturaleza de las ciencias sociales,* ha examinado la posibilidad de un conocimiento social objetivo desde un punto de vista pedagógico, de una manera que revela trazas de la influencia del profesor Mannheim.

Ha sido necesario y útil insistir sobre la influencia perturbadora que los valores y los intereses culturales ejercen sobre el conocimiento, pero el aspecto negativo de la crítica cultural del conocimiento ha llegado al punto crítico en que es preciso reconocer, inversamente, el significado positivo y constructivo de esos elementos culturales para el pensamiento mismo. Si la discusión primera de la objetividad insistió en la eliminación de todo subjetivismo personal o colectivo, la forma moderna de abordar ese problema reivindica, por el contrario, la positiva significación cognoscitiva de esos elementos. Mientras que antes el empeño de objetividad tendía a oponer un "objeto", como algo totalmente distinto al "sujeto", en la actualidad considera que existe una relación íntima entre el objeto y el sujeto percipiente. De hecho, el punto de vista más reciente sostiene que el objeto surge del sujeto mismo, cuando en el curso de la experiencia el interés del sujeto se enfoca hacia ese aspecto particular del mundo. La objetividad cobra en tal forma un doble aspecto: en el primero, el sujeto y el objeto forman dos entidades distintas y separadas; en el segundo, se insiste sobre la interacción que existe entre ambos. Mientras que la objetividad, en el primer sentido, descansa en la credibilidad de nuestros datos y en la validez de nuestras conclusiones, la objetividad, en el segundo sentido, atiende de manera especial al interés del sujeto. En el campo de lo social, en particular, la verdad no es meramente cuestión de simple correspondencia entre el pensamiento y lo existente, sino que está teñida por el interés del investigador en la materia que estudia, por su punto de vista, sus valoraciones; en una palabra, por la definición del objeto de su atención. Este concepto de la objetividad no implica, sin embargo, que resulte imposible, en lo sucesivo, establecer una distinción entre la verdad y el error. No significa que la opinión de la gente sobre lo que constituye sus percepciones, sus actitudes, sus ideas o la convicción que quiere comunicar a los demás, corresponda a los hechos. Aun en este concepto de la objetividad es preciso tomar en cuenta una deformación debida no sólo a percepciones inadecuadas o a un conocimiento deficiente de sí mismo, sino también a la incapacidad o falta de buena voluntad para referir fielmente las propias percepciones e ideas.

Esta concepción del problema de la objetividad que sirve de fundamento a la obra del profesor Mannheim no parecerá del todo extraña a aquellas personas que se han familiarizado con la corriente filosófica norteamericana representada por James, Peirce, Mead y Dewey. Aunque el método del profesor Mannheim es fruto de una herencia intelectual diferente, en la que Kant, Marx y Max Weber han desempeñado un papel principal, sus conclusiones, en muchos puntos fundamentales, son idénticas a las de los pragmatistas norteamericanos. Esta concordancia, sin embargo, no rebasa los límites del campo de la psicología social. Entre los sociólogos norteamericanos, Charles H. Cooley y R. MacIver han expuesto explícitamente ese punto de vista, y W. I. Thomas y Robert E. Park lo admiten de manera implícita. Una de las razones por las cuales no relacionamos en seguida los trabajos de esos escritores con el complejo de problemas que se esfuerza en resolver este volumen es que en los Estados Unidos las materias de que trata sistemática y explícitamente la sociología del conocimiento se han estudiado sólo de modo incidental dentro del marco de la disciplina especial de la psicología social o han sido un producto derivado y no explotado de la investigación empírica.

La busca de la objetividad determina problemas muy difíciles cuando se intenta establecer un método rigurosamente científico en el estudio de la vida social. Cuando el sabio estudia objetos del mundo físico puede muy bien concretarse a examinar las uniformidades y las irregularidades externas que en él se observan, sin tratar de penetrar el significado interno de los fenómenos, pero en el mundo social se procura ante todo comprender esos significados y conexiones internas.

Quizá ciertos fenómenos sociales y hasta determinados aspectos de todos los hechos sociales se pueden considerar, desde fuera, como si fuesen cosas. Pero de esto no se debería inferir que sólo aquellas manifestaciones de la vida social que se expresan en cosas materiales son reales. Sería un concepto muy mezquino de la ciencia social limitarla a cosas concretas que se pueden medir y percibir desde fuera.

La literatura de la ciencia social demuestra con amplitud que hay extensas y bien definidas zonas de existencia social en las cuales se puede llegar a un conocimiento científico que no sólo es digno de confianza, sino que ejerce fecunda influencia sobre la política y la acción social. Del hecho de que los seres humanos no se parezcan a los demás objetos de la naturaleza no se sigue que no haya en ellos determinismo alguno. A pesar de que los

seres humanos muestran en sus actos una especie de causalidad que no se observa en los demás objetos de la naturaleza, la motivación, debe, sin embargo, reconocerse la necesidad de suponer la existencia de determinadas secuencias causales que se aplican en el campo de lo social, lo mismo que lo hacen en el mundo físico. Es cierto que se podría argüir que no se ha establecido aún en materia de sociología el conocimiento preciso que tenemos de las secuencias en otros campos del saber. Pero si existe la posibilidad de un conocimiento situado más allá de la percepción de los fenómenos únicos y transitorios del momento, la posibilidad de descubrir tendencias generales y series previsibles de acontecimientos, análogas a las que se encuentran en el mundo físico, debe aceptarse también para el mundo social. El determinismo que presupone la ciencia social, y que el profesor Mannheim trata con tanta penetración en este volumen es, a pesar de todo, de una índole muy diferente que el de la mecánica celeste de Newton.

Algunos sociólogos pretenden que la ciencia social debe limitarse a estudiar las causas de los fenómenos reales, porque la ciencia nada tiene que ver con lo que debe hacerse, sino más bien con lo que puede hacerse y la forma de hacerlo. Según esta opinión, la sociología debería ser exclusivamente una disciplina instrumental, que proporciona medios o instrumentos, y no una disciplina normativa que fija fines o metas. Pero al estudiar lo que es, no se puede eliminar completamente lo que debería ser. En la vida humana, los motivos y los fines de la acción forman parte del proceso por medio del cual se realiza la acción y son indispensables para ver la relación de las partes con el todo. Sin el fin, la mayoría de los actos no tendría significado ni interés para nosotros. Sin embargo, hay una diferencia entre tomar en cuenta los fines y establecerlos de antemano. Sea lo que quiera de esa presunta posibilidad de conseguir un total desinterés o perfecta objetividad en nuestro trato cognoscitivo con las cosas físicas, lo cierto es que en la vida social no podemos dejar de considerar los valores y los fines de los actos, sin perder al mismo tiempo el sentido de muchos de los actos que se examinan. En nuestra elección de determinadas zonas de investigación, en nuestra selección de los datos, en nuestro método de investigación, en la organización de los materiales, para no hablar de la forma en que enunciamos nuestras hipótesis y conclusiones, siempre se manifiesta una presunción o esquema valorativo más o menos claro o explícito.

Por lo tanto hay una distinción bien fundada entre los hechos objetivos y subjetivos, que resulta de la diferencia entre la observación externa e in-

terna, o entre "conocer acerca de" *(knowledge about)* y "conocer a" *(acquaintance with),* para emplear la distinción de William James. Si existe alguna diferencia entre los procesos físicos y los mentales, y parece inútil poner en tela de juicio la realidad de esa importante distinción, ella debe hacernos suponer la existencia también de la correspondiente diferenciación en el modo de conocer esas dos clases de fenómenos. Sólo desde fuera se pueden conocer los objetos físicos (y las ciencias naturales tratan de ellos exclusivamente, bajo el supuesto de que es posible conocerlos), mientras que los procesos mentales y sociales sólo se pueden conocer desde dentro, excepto en la medida en que también ellos se exhiben exteriormente por medio de indicios físicos, en los que, en retorno, nosotros podemos leer ciertos significados o sentidos. Por eso se puede considerar que la visión interna constituye el núcleo del conocimiento sociológico. Se ha llegado a él colocándose, por decirlo así, dentro del fenómeno que se trata de observar, o, como se expresa Charles H. Cooley, por medio de una introspección simpática. La participación en una actividad es la que produce interés, propósito, punto de vista, valor, sentido e inteligibilidad, lo mismo que parcialidad.

Si las ciencias sociales tratan, pues, de objetos que tienen sentido y valor, el observador que se esfuerza en comprenderlos deberá forzosamente hacerlo por medio de categorías que, a su vez, dependen de sus propios valores y sentidos. Este punto se ha subrayado en repetidas ocasiones en las acaloradas discusiones entabladas entre los "behaviouristas", es decir aquellos sociólogos que tratan de abordar el estudio de la vida social exactamente en la misma forma que los sabios lo hacen con el mundo físico, y los sociólogos que adoptan la posición de introspección y comprensión simpáticas, siguiendo la línea trazada por un sociólogo tan importante como Max Weber.

Pero, en conjunto, en tanto que se ha reconocido plenamente el elemento valorativo en el conocimiento social, se ha dedicado poca atención, en particular entre los sociólogos ingleses y norteamericanos, al análisis concreto del papel que juegan los intereses y los valores reales tal y como han sido expresados en doctrinas y movimientos históricos específicos. Debe hacerse una excepción en lo que concierne al marxismo, el cual, sin embargo, a pesar de haber colocado esta cuestión en una posición central, no ha formulado ninguna teoría sistemática satisfactoria del problema.

Precisamente en este punto la contribución del profesor Mannheim constituye un marcado progreso en los trabajos que se han hecho en Europa

y en los Estados Unidos. En vez de concretarse a llamar la atención sobre el hecho de que el interés se refleja inevitablemente en todo el pensamiento, incluida la parte de éste que se designa con el nombre de ciencia, el profesor Mannheim ha tratado de descubrir la relación específica entre los grupos de intereses reales en la sociedad y las ideas y formas de pensamiento que dichos intereses adoptan. Ha logrado demostrar que las ideologías, es decir, los complejos de ideas que dirigen la actividad hacia el mantenimiento del orden establecido, y las utopías, o sea los complejos de ideas que tienden a determinar actividades cuyo objeto es cambiar el orden vigente, no sólo desvían el pensamiento del objeto de la observación, sino que también sirven, por el contrario, para fijar la atención sobre aspectos de la situación que de otra manera permanecerían oscuros o pasarían inadvertidos. De este modo ha logrado forjar, a base de una enunciación teórica general, un instrumento eficaz para una fecunda investigación empírica.

El hecho de que la conducta siempre tiene algún sentido no autoriza, sin embargo, la conclusión de que dicha conducta es invariablemente el producto de una reflexión y de un razonamiento conscientes. Nuestro esfuerzo por comprender surge de la acción y hasta puede ser conscientemente preparatorio de una acción ulterior, pero hay que reconocer que la reflexión consciente o figuración imaginativa de la situación que llamamos "pensar" no constituye una parte indispensable de todo acto. En verdad los psicólogos sociales están generalmente de acuerdo al aceptar que las ideas no nacen espontáneamente y que, a pesar de la aseveración de una psicología anticuada, el acto precede al pensamiento. La razón, la conciencia —ser consciente— y la conciencia —tener conciencia buena o mala— se presentan, lo que es característico, en situaciones señaladas por un conflicto. Por lo tanto, el profesor Mannheim coincide con los pensadores modernos, cuyo número aumenta de continuo, que en vez de suponer la existencia de un intelecto puro, estudian las condiciones sociales reales de las que juzgan la inteligencia y el pensamiento. Si, como parece, no sólo estamos condicionados por los sucesos que transcurren en nuestro mundo, sino que, al mismo tiempo, somos un instrumento para su moldeamiento, no se puede declarar o determinar de una manera plena cuáles son los fines de la acción hasta tanto el acto no está concluido, o hasta que se le haya relegado tan absolutamente al dominio de la rutina automática que ya no requiera conciencia ni atención.

Uno de los factores que contribuyen a agravar el problema de la objetividad, en las ciencias sociales, es que, en ese dominio, el observador forma

parte de la cosa observada y, por consiguiente, está personalmente interesado en la materia de la observación. Además es preciso tener en cuenta el hecho de que la vida social, y por lo tanto la ciencia social, tiene que ver, en su mayor parte, con creencias referentes a los fines de la acción. Cuando abogamos por algo no lo hacemos como si nos sintiéramos perfectamente ajenos a la realidad presente y futura. Sería ingenuo suponer que nuestras ideas están conformadas por los objetos de nuestra contemplación que residen fuera de nosotros, o que nuestros deseos y temores nada tienen que ver con lo que percibimos o con lo que habrá de suceder. Estaría uno más próximo a la verdad al admitir que esos impulsos básicos que se designan generalmente con el nombre de "intereses" son realmente las fuerzas que al mismo tiempo engendran los fines de nuestra actividad práctica y enfocan nuestra atención intelectual. En tanto que en ciertas esferas de la vida, especialmente en la economía y en menor grado en la política, esos "intereses" se han expresado en forma explícita y clara, en otras muchas esferas duermen bajo la superficie y se disfrazan en formas tan convencionales que no siempre acertamos a reconocerlos cuando nos los muestran destacados. Por consiguiente, lo más importante que podemos conocer acerca de un hombre es lo que él mismo da por supuesto, y los hechos más importantes y elementales acerca de una sociedad son aquellos que rara vez se discuten y que se consideran generalmente como demostrados.

En vano buscamos en el mundo moderno la serenidad y el sosiego que parecieron caracterizar el ambiente en que vivieron algunos de los pensadores de otras épocas. El mundo ya no tiene una fe común y la pretendida "comunidad de intereses" no pasa de ser una metáfora. Al perder el propósito común y los intereses comunes, nos hemos visto privados de normas, maneras de pensar y concepciones del mundo comunes. La misma opinión pública se ha convertido en una colección de públicos "fantasmas". Tal vez los hombres vivían antaño en mundos más pequeños y estrechos, más de campanario, pero, a todas luces, más estables y completos, para todos los miembros de la comunidad, que nuestro acrecentado universo de pensamiento, de acción y de creencias, tal como ha llegado a ser.

En último análisis una sociedad es posible porque los individuos que la integran se han formado determinada imagen mental de esa sociedad. Sin embargo, la nuestra, en este periodo de excesiva división del trabajo, de extremada heterogeneidad y de hondos conflictos de intereses, ha llegado a un punto en que esas imágenes se han vuelto borrosas e incoherentes. Por eso

no logramos percibir las mismas cosas como reales y, junto con nuestro evanescente sentido de una realidad común, estamos perdiendo nuestro medio común para expresar y comunicar nuestras experiencias. El mundo se ha desmenuzado en innumerables fragmentos de individuos y grupos atomizados. La ruptura de la totalidad de la experiencia individual corresponde a la desintegración de la cultura y de la solidaridad de grupo. Cuando empiezan a debilitarse las bases de la acción colectiva unificada, la estructura social tiende a derrumbarse y a producir una condición que Émile Durkheim ha llamado *anomia,* es decir una situación que podría describirse como una especie de vacío social. En tales condiciones el suicidio, el crimen y el desorden son de esperarse, porque la existencia individual ha dejado de tener firmemente hundidas sus raíces en un medio social estable y completo y porque gran parte de la actividad de la vida pierde su sentido y significación.

El que la actividad intelectual no se halle exenta de semejantes influencias se prueba suficientemente en este volumen que, si ha de tener un fin práctico, independiente de la acumulación y de la sistematización de opiniones originales sobre las condiciones previas, los procesos y los problemas de la vida intelectual, lo encuentra en la investigación de las perspectivas de racionalidad y de comprensión común que pueden encontrarse en una época como la nuestra, que, con tanta frecuencia, parece fomentar lo irracional y en la que parecen haberse esfumado las posibilidades de la comprensión mutua. En tanto que el mundo intelectual en periodos anteriores poseía, cuando menos, una trama común de referencias, que ofrecía cierto grado de certidumbre a quienes formaban parte de ese mundo y les daba un sentido de respeto y confianza mutuos, el mundo intelectual contemporáneo ha dejado de ser un cosmos y ofrece el espectáculo de un campo de batalla, en que pugnan los bandos y las doctrinas. No sólo cada una de las facciones enemigas tiene un propio acervo de intereses y propósitos, sino que cada una posee su propia imagen del mundo, en la que los mismos objetos reciben sentidos y valores completamente diferentes. En semejante mundo, las posibilidades de una comunicación y *a fortiori* de un acuerdo inteligible, se reducen al mínimo. La ausencia de una masa común de experiencia no permite apelar a los mismos criterios de coherencia y de verdad, y puesto que el mundo mantiene en gran parte su cohesión gracias a las palabras, cuando éstas dejan de significar una misma cosa para quienes las usan, es natural

que los hombres no logren entenderse y se originen entre ellos conflictos y que disputen entre sí.

Fuera de esa inherente incapacidad de entenderse, existe otro obstáculo para la realización de ese acuerdo: estriba en la obstinación de los partidarios de una teoría que se niegan a examinar o a tomar en serio las teorías de sus opositores por el mero hecho de que pertenecen a otro bando político o intelectual. Esta situación desalentadora se halla agravada por el hecho de que el mundo intelectual no está exento de ambiciones de poder o lucimientos personales. Esto ha conducido a la introducción de ardides meramente comerciales en el campo de las ideas y ha producido una situación en que aun los hombres de ciencia prefieren salirse con la suya a que la razón salga triunfante.

III

Si sentimos, ante la amenazadora pérdida de nuestra herencia intelectual, mayores temores que en otras crisis, es porque somos también víctimas de esperanzas más grandiosas. Nunca se había visto, como ahora, a tantos hombres que se complacen en sublimes ensueños de los beneficios que la ciencia podría reportar a la especie humana. Esta destrucción de los cimientos, que se suponían firmes, del conocimiento, y la decepción que provocó, han inspirado a algunas personas sentimentales un romántico anhelo de retornar a una época pretérita que de seguro está perdida sin remedio. Presa de perplejidad y de confusión, otros han tratado de ignorar o de eludir las ambigüedades, los conflictos y las incertidumbres del mundo intelectual por medio de buen humor, de cinismo o negando lisa y llanamente la realidad de los hechos.

En una época de la historia humana como la nuestra en que, en el mundo entero, la gente no sólo siente malestar, sino que pone en tela de juicio las bases de la existencia social, la validez de sus verdades y la firmeza de sus normas, se debería comprender claramente que no existe valor independiente del interés ni objetividad que no dependa de una convención. En tales circunstancias es difícil aferrarse a lo que se considera como la verdad frente al disentimiento y se inclina uno a dudar de que sea posible la vida

intelectual misma. A pesar del hecho de que el mundo occidental ha vivido en la tradición de una libertad y de una integridad a duras penas conquistadas, los hombres empiezan a preguntarse ahora si los sacrificios que se hicieron para lograr esas conquistas valieron la pena, ya que tantos aceptan complacidos hoy en día la amenaza de exterminio para toda la razón y objetividad que se habían conquistado en los negocios humanos. La depreciación, tan difundida, del valor del pensamiento, por una parte y, por la otra, su represión, son señales de mal agüero del crepúsculo cada vez más profundo de la cultura moderna. Semejante catástrofe sólo podría evitarse si se tomaran inteligentes y enérgicas medidas.

Ideología y utopía es, propiamente, el producto de este periodo de caos y de inestabilidad. Una de las contribuciones más valiosas para sacarnos de ese trance es el análisis que hace este libro de las fuerzas que han provocado el conflicto. Es de dudarse que se hubiera podido escribir en cualquier otra época, pues las cuestiones que trata, aun cuando son fundamentales, sólo podían surgir en una sociedad y en una época marcadas por una profunda confusión social e intelectual. No proporciona solución alguna para las dificultades con las cuales tenemos que enfrentarnos, pero plantea los principales problemas en tal forma que permite abordarlos y lleva el análisis de nuestra crisis intelectual más allá de lo que se ha hecho hasta ahora. Frente a la pérdida de un concepto común de los problemas y a la ausencia de criterios unánimemente aceptados de verdad, el profesor Mannheim ha procurado indicar en qué direcciones se podía buscar una nueva base para la investigación objetiva de las cuestiones controvertidas en nuestra vida social.

Hasta hace poco, relativamente, en tanto que se consideraba el conocimiento y el pensamiento como la materia exclusiva de la lógica y de la psicología, se juzgaba que se hallaba fuera del campo de la ciencia social, porque no constituían procesos sociales. Mientras algunas de las ideas que expone el profesor Mannheim son el resultado del desarrollo gradual del análisis crítico de los procesos del pensamiento y forman parte integrante de la herencia científica del mundo occidental, la contribución más característica del presente volumen es, tal vez, como se verá con el tiempo, el reconocimiento implícito de que el pensamiento, además de ser una materia adecuada de la lógica y de la psicología, sólo se vuelve plenamente inteligible cuando se le considera desde el punto de vista sociológico. Esto implica que se deberán buscar las bases de los juicios sociales en sus raíces de intereses

sociales, con lo cual se revelará la particularidad, y, por lo tanto, las limitaciones de cada punto de vista. No se puede suponer que la mera revelación de estas perspectivas divergentes determinará automáticamente a los adversarios a adoptar sus conceptos recíprocos o que habrá de crear inmediatamente una armonía universal. Pero el descubrimiento de las fuentes de esas diferencias es, según parece, la condición previa para que el observador perciba las limitaciones de su propio punto de vista y acepte, cuando menos en parte, la validez de los puntos de vista ajenos. Aun cuando esto no significa que se abandone el cuidado de los propios intereses, hace posible un acuerdo eficaz respecto a la realidad de los hechos examinados y a la conclusión que de ellos se puede sacar. Gracias a un intento como éste, los sociólogos, aunque discrepen sobre los valores últimos, pueden construir, hoy en día, un universo intelectual dentro del cual les sea posible contemplar los objetos desde perspectivas semejantes y comunicarse unos a otros sus resultados con un mínimo de ambigüedad.

IV

El haber planteado los problemas que conciernen a las relaciones entre la actividad intelectual y la existencia social en una forma clara y precisa es ya por sí solo una hazaña. Pero el profesor Mannheim no se ha conformado con esto. Ha reconocido que los factores que impiden o perturban, en el entendimiento humano, el funcionamiento de la razón son los mismos factores dinámicos que constituyen las fuentes de la actividad humana. En vez de postular un mero intelecto hipotético que produce y suministra la verdad sin contaminarla con los factores a los que se suele llamar alógicos, se ha propuesto analizar las concretas situaciones sociales, en las cuales surge el pensamiento y se desenvuelve la vida intelectual.

Las cuatro primeras partes de esta obra demuestran claramente cuán fecundo es ese modo de abordar el problema sociológico y ofrecen un modelo de los métodos de la nueva disciplina, de la que se esbozan los fundamentos formales en el capítulo V, con el título de “Sociología del conocimiento”. Esa nueva disciplina está incluida dentro del ramo de la sociología general, considerada como la ciencia social básica. Si se desarrollaran en forma sis-

temática los temas tratados por el profesor Mannheim, la sociología del conocimiento se convertiría en un esfuerzo especializado para profundizar, en forma integral, desde un punto de vista unificado y con técnicas adecuadas, materias que hasta ahora se han estudiado sólo superficial e incompletamente. Sería prematuro definir cuál será exactamente la orientación que habrá de tomar esta nueva disciplina. Los trabajos de Max Scheler y del propio profesor Mannheim son, sin embargo, lo bastante importantes desde ahora para permitir un esbozo de los principales temas que habrá de tratar.

Entre éstos el primero y básico consistirá en la elaboración de la teoría psicosociológica del conocimiento mismo, que se conoce en la filosofía con el nombre de epistemología. En el curso de la historia del pensamiento este tema ha preocupado a generaciones sucesivas de grandes pensadores. A pesar del antiguo esfuerzo por desentrañar la relación que existe entre la experiencia y la reflexión, el hecho y la idea, la verdad y la creencia, el problema de la interconexión entre el ser y el conocer hasta la fecha lanza un reto al pensador moderno. Pero este problema ha dejado de ser la preocupación exclusiva del filósofo profesional. Se ha vuelto una materia de vital importancia no sólo en el ramo de la ciencia, sino en el de la educación y en el de la política. La sociología aspira a contribuir a la solución de este antiguo enigma del conocimiento. Semejante tarea requiere algo más que la aplicación de reglas lógicas bien establecidas a los materiales existentes, pues se ponen en tela de juicio aun las reglas aceptadas de la lógica, y se las considera, lo mismo que el resto de nuestros instrumentos intelectuales, como partes y productos del conjunto de nuestra vida social. Esto implica la indagación de los motivos que se hallan detrás de la actividad intelectual, un análisis de la manera y de la extensión en que influyen sobre los propios procesos del pensamiento la participación del pensador en la vida de la sociedad.

Una rama estrechamente relacionada con la sociología del conocimiento sería la que se propusiera elaborar de nuevo los datos de la historia intelectual con el objeto de descubrir los estilos y métodos de pensamiento que predominaran en ciertos tiempos y situaciones histórico-sociales. Para ello, es esencial investigar las desviaciones del interés y de la atención intelectuales que acompañan a los cambios de otras fases de la estructura social. En este punto es donde la distinción del profesor Mannheim entre ideologías y utopías ofrece prometedoras orientaciones a la investigación.

Al analizar la mentalidad de un periodo o de determinada capa de la sociedad, la sociología del conocimiento trata no sólo de las ideas y de las modalidades del pensamiento, sino de todo el ambiente social en que aquéllas surgieron. Es preciso, por lo tanto, tomar en cuenta los factores a los cuales se debe que determinados grupos sociales acepten o rechacen ciertas ideas, y los motivos e intereses que impulsan conscientemente a ciertos grupos a defender esas ideas y a difundirlas en secciones más extensas.

La sociología del conocimiento se esfuerza, además, en aclarar el problema de cómo los intereses y los propósitos de ciertos grupos sociales hallan su expresión en ciertas teorías, doctrinas y movimientos intelectuales. Es de fundamental importancia para la comprensión de cualquier sociedad determinar el lugar que en ella se concede a varios tipos de conocimiento y la correspondiente parte de los recursos de la sociedad que se dedica al cultivo de cada uno de éstos. Igual importancia corresponde al análisis de los cambios producidos en las relaciones sociales por los adelantos en ciertas ramas del saber, como la de los conocimientos técnicos y la dominación cada vez mayor de la naturaleza y de la sociedad que hacen posibles esos conocimientos. Asimismo, la sociología del conocimiento, en cuanto le interesa el papel que representan el conocimiento y las ideas en el mantenimiento o el cambio del orden social, tiene que estudiar detenidamente los medios o instrumentos de difusión de las ideas y el grado de libertad de investigación y de expresión que prevalece en la sociedad en cuestión. A este respecto, la atención se concentrará en las diversas clases de sistemas educativos existentes y en la forma en que cada uno refleja y moldea la sociedad en que actúa. En este punto, el problema de la enseñanza de una doctrina, que ha sido tan discutido a últimas fechas en las obras que tratan de educación, ocupa lugar preferente. Se estudian en la debida forma las funciones de la prensa, de la vulgarización del conocimiento y de la propaganda. Una comprensión adecuada de semejantes fenómenos ayudará a formarse un concepto más preciso del papel que desempeñan las ideas en los movimientos políticos y sociales y del valor del conocimiento como instrumento para controlar la realidad social.

A pesar del gran número de estudios especiales sobre instituciones sociales, cuya función primordial se concentra en torno a las actividades intelectuales de la sociedad, no existe un estudio teórico satisfactorio de la organización social de la vida intelectual. Una de las primeras obligaciones de la sociología del conocimiento consistirá, por lo tanto, en hacer un análisis

sistemático de la organización de las instituciones que sirven de armazón al desarrollo de la actividad intelectual. Entre otras cosas, esto implica el estudio de las escuelas, de las universidades, de las academias, de las sociedades científicas, de los museos, de las bibliotecas, de los institutos de investigación y de los laboratorios, de las fundaciones y de las facilidades editoriales. Es importante saber cómo y gracias a quiénes se mantienen dichas instituciones, la clase de actividad que desarrollan, sus métodos, su organización interna y sus mutuas relaciones, y el lugar que ocupan en el conjunto de la organización social.

Por último, y en todos los aspectos, la sociología del conocimiento trata de las personas a quienes incumbe la actividad intelectual, es decir los intelectuales. En toda sociedad existen individuos cuya función especial consiste en acumular, conservar, formular de nuevo y difundir la herencia intelectual del grupo. La composición de este grupo, su procedencia social y el método por el que se reclutan sus miembros, su organización, su filiación de clase, las recompensas y el prestigio que merece, su participación en otras esferas de la vida social, constituyen algunos de los puntos cruciales que trata ahora de resolver la sociología del conocimiento. La forma en que esos factores hallan su expresión en los productos de la actividad intelectual constituye el tema central de todos los estudios de sociología del conocimiento.

En *Ideología y utopía* el profesor Mannheim no sólo presenta un esbozo de una nueva disciplina que promete proporcionarnos una nueva y más profunda comprensión de la vida social, sino que ofrece también el tan necesario esclarecimiento de algunas de las cuestiones más graves de nuestros días. Con la esperanza de que constituirá una valiosa contribución a la solución de los problemas que son la preocupación de todos en la actualidad, se ha traducido el presente volumen.

Louis Wirth

I. Consideraciones preliminares

Concepto sociológico del pensamiento

Este libro trata de resolver el problema de cómo piensan realmente los hombres. El propósito de estos estudios no es investigar la forma en que aparece el pensamiento en los libros de lógica, sino en que funciona en la vida pública y en la política, como instrumento de acción colectiva.

Hace mucho que los filósofos se empeñan en estudiar su propio pensamiento. En sus obras ante todo se preocupan por su propia historia, es decir, la historia de la filosofía, o se limitan a campos especiales del conocimiento, como las matemáticas o la física. Esa forma de pensamiento se aplica únicamente en circunstancias especialísimas, y todo cuanto es posible saber al analizarla no se puede transferir directamente a otras esferas de la vida. Aun en los casos en que resulta aplicable, se refiere solamente a una dimensión específica de la existencia que no satisface a los seres humanos que se esfuerzan por abarcar y modelar su mundo.

Entre tanto, los hombres de acción, por fortuna o por desgracia, han procurado desarrollar gran variedad de métodos de penetración experimental e intelectual del mundo en que viven, métodos que nunca se han analizado con la misma precisión que lo han sido los llamados modos exactos de conocer. Sin embargo, cuando se deja de sujetar mucho tiempo cualquier actividad humana a una vigilancia o crítica intelectual se pierde el domino de ella.

Por eso es preciso considerar como una de las anomalías de nuestra época el hecho de que esos métodos de pensamiento, por medio de los cuales tomamos nuestras decisiones más importantes y tratamos de diagnosticar y orientar nuestro destino político y social, nunca han sido objeto de nuestra

atención, y por ello permanecen inaccesibles al control intelectual y a la crítica. Esta anomalía resulta aún más monstruosa si se tiene en cuenta que en los tiempos modernos dependen muchas más cosas del pensar adecuadamente las situaciones sociales que era el caso en épocas anteriores. La importancia del conocimiento social aumenta en la misma proporción que la necesidad, cada vez más apremiante, de una intervención reguladora en el proceso social. Esta pretendida forma precientífica e inexacta del pensamiento (que, paradójicamente, es de la que los filósofos y los lógicos echan mano cuando tienen que tomar alguna decisión práctica) no puede ser comprendida, sin embargo, mediante el mero análisis lógico. Constituye un complejo del que no es posible arrancar lisa y llanamente las raíces psicológicas de los impulsos emocionales y vitales que yacen bajo él o la situación en que brota y que trata de resolver.

La tarea esencial de este libro consistirá en elaborar un método adecuado para describir y analizar este tipo de pensamiento y sus cambios, y en plantear aquellos problemas relacionados con él, que a la vez salvarán su índole y allanarán el camino para su comprensión crítica. El método que procuraremos exponer es el de la sociología del conocimiento.

La tesis principal de la sociología del conocimiento es que existen formas de pensamiento que no se pueden comprender debidamente mientras permanezcan oscuros sus orígenes sociales. Es indiscutible que sólo el individuo es capaz de pensar. No existe una entidad metafísica, como sería el espíritu de grupo, que piensa por encima y por debajo de las cabezas de los individuos, o cuyas ideas el individuo se limita a reproducir. Sin embargo, sería un error deducir de esto que todas las ideas y sentimientos que sirven de motivos a un individuo tienen origen en él mismo y que pueden explicarse adecuadamente a base sólo de la experiencia de su propia vida.

Así como sería un error tratar de derivar un idioma de la observación de un solo individuo, que no habla un idioma propiamente suyo, sino más bien el de sus contemporáneos y de sus predecesores que le han preparado el camino, del mismo modo es un error explicar la totalidad de un proceso refiriéndose únicamente a la génesis de éste en la psique de un individuo. Sólo en un sentido muy limitado el individuo aislado crea él mismo la forma de discurrir y de pensar que le atribuimos. Habla el idioma de su grupo; piensa en la misma forma que su grupo. Halla a su disposición solamente determinadas palabras con su significado. Dichas palabras no sólo trazan en gran parte los caminos que habían de conducirlo al mundo que le rodea, sino que

muestran al mismo tiempo desde qué ángulo y en qué contextura de actividad los objetos han sido perceptibles y asequibles hasta ahora al grupo o al individuo.

El primer punto en que debemos insistir es que, para abordar la sociología del conocimiento, intencionalmente, no se toma como punto de partida al individuo aislado y su pensamiento para elevarse después, como lo hacen los filósofos, a las abstractas regiones del "pensamiento en sí". La sociología del conocimiento se esfuerza más bien en captar el pensamiento dentro del marco de una situación histórico-social, de la cual emerge poco a poco el pensamiento individualmente diferenciado. Así, pues, no son los hombres en general los que piensan, ni siquiera los individuos aislados, sino hombres que pertenecen a ciertos grupos y que han desarrollado un estilo particular de pensamiento en una interminable serie de respuestas a ciertas situaciones típicas que caracterizan su posición común.

Bien miradas las cosas, es un error decir que el individuo aislado piensa. Habría que decir más bien que participa en el pensamiento de otros hombres que han pensado antes que él. Encuentra una situación heredada, con modos de pensamiento que se adaptan a dicha situación y con tentativas de mejorar las respuestas heredadas o de sustituirlas con otras que permitan enfrentarse mejor con las alteraciones y los cambios de esa situación. Todo individuo se halla, pues, predeterminado, en un doble sentido, por el hecho de haberse desarrollado dentro de una sociedad: de un lado encuentra una situación establecida, y del otro halla en esa situación modos preformados de pensamiento y de conducta.

La segunda característica de este método de la sociología del pensamiento es que no separa los modos de pensamiento que tienen una existencia concreta, de la trama de la acción colectiva, por medio de la cual descubrimos por primera vez el mundo en un sentido intelectual. Los hombres que viven en grupos no se reúnen, en un sentido meramente físico, como individuos aislados. No se enfrentan con los objetos del mundo desde las abstractas alturas de una mente contemplativa, ni lo hacen exclusivamente como seres aislados. Al contrario: actúan unos contra otros, en grupos organizados de diferentes maneras, y al hacerlo piensan unos con otros y unos contra otros. Esas personas vinculadas en grupos luchan, de acuerdo con el carácter y la posición de los grupos a los cuales pertenecen, con el objeto de cambiar el mundo circundante de la naturaleza y de la sociedad o de esforzarse en mantenerlo en determinada condición. La dirección de cambio o de

conservación de esta voluntad colectiva nos sirve de hilo conductor para llegar al lugar donde surgen sus problemas, sus conceptos y sus formas de pensamiento. De acuerdo con la contextura particular de la actividad colectiva en la que participan, los hombres tienden siempre a considerar el mundo que los rodea de manera diferente. Así como el análisis lógico ha separado el pensamiento individual de su situación de grupo, de igual modo ha separado el pensamiento de la acción. Lo hizo en el supuesto tácito de que las relaciones inherentes que siempre existen en realidad entre el pensamiento, por una parte, y el grupo y la actividad, por la otra, o bien carecen de significado para el pensamiento "correcto", o pueden segregarse de esos fundamentos sin que de ello resulte dificultad alguna. Mas el hecho de que se ignore una cosa no significa que esa cosa haya dejado de existir. Ni nadie que no se haya dedicado antes plenamente a la observación exacta del mundo de las formas en que piensan los hombres realmente, puede decidir *a priori* si es hacedera esa abstracción de la situación social y de su trama activa. Ni tampoco se puede determinar de antemano que una dicotomía tan radical sea del todo deseable, precisamente en beneficio del conocimiento objetivo de los hechos.

Puede ser que en ciertas esferas del conocimiento sea el impulso a la acción quien haga asequibles por primera vez al sujeto que actúa los objetos del mundo, y es posible, además, que ese factor determine la selección de los elementos de la realidad que entran en el pensamiento. No es inconcebible que si ese factor volitivo se excluyera por completo (suponiendo que esto fuera posible) el contenido concreto desapareciera de los conceptos, y el principio organizador que hace posible, en primera instancia, el planteamiento inteligente del problema quedara destruido.

No se quiere decir con esto que en los campos en que la fidelidad al grupo y la orientación hacia la acción parecen ser un elemento esencial de la situación, el dominio de sí, intelectual o crítico, resulte punto menos que inútil. Por el contrario, pudiera muy bien ocurrir que una vez revelada esta dependencia del pensamiento de la existencia del grupo y su raigambre en la acción, que hasta ahora han estado ocultas, resulte realmente posible, por la primera vez, lograr un modo eficaz de controlar factores del pensamiento que antes nos escapaban porque no teníamos conciencia de ellos; resultará posible, por vez primera, al advertir todo esto, llegar a dominar de un modo nuevo factores antaño incontrolados del pensamiento.

Esto nos lleva al problema central de este libro. Las anteriores observaciones deben hacernos ver claro que el estudio de estos problemas y de su solución tiene que proporcionarnos un fundamento para las ciencias sociales y una respuesta a la cuestión de si es posible guiar científicamente la vida política. No cabe duda de que en las ciencias sociales, lo mismo que en las demás ciencias, el criterio definitivo de verdad o de error hay que buscarlo en la investigación del objeto, y la sociología del conocimiento no pretende ser un sustitutivo de esto. Pero el examen del objeto no es un acto aislado; tiene lugar dentro de una trama matizada de valores y de impulso colectivo, inconscientes o voluntarios. En las ciencias sociales es este interés intelectual delineado en el molde de la actividad colectiva quien proporciona no sólo las cuestiones generales, sino también las hipótesis concretas para la investigación de las formas o modos del pensamiento capaces de introducir orden en la experiencia. Sólo a medida que logremos traer a la zona de la observación consciente y explícita los diversos puntos de partida y de acercamiento a los hechos que son corrientes en la discusión científica o vulgar, podremos esperar, con el transcurso del tiempo, dominar los motivos y los supuestos inconscientes que, en último análisis, han dado vida a esas formas de pensamiento. Se puede alcanzar un nuevo tipo de objetividad en las ciencias sociales, pero no por la exclusión de las valoraciones, sino mediante la verificación crítica y el control de las mismas.

La crisis actual del pensamiento

El hecho de que el problema de los orígenes sociales del pensamiento y de su arraigo en la acción se ha planteado en nuestra generación, no es un mero accidente. Ni es tampoco una casualidad el que lo inconsciente, que hasta ahora ha motivado nuestro pensamiento y nuestra actividad, se haya elevado gradualmente a un estado de conciencia y que, por lo tanto, se haya hecho accesible al control. Sería desconocer la relación que guarda con nuestro propio empeño, si no viéramos que lo que nos ha impulsado a reflexionar sobre las raíces sociales del conocimiento es una situación social específica. Una de las nociones fundamentales de la sociología del conocimiento es que el proceso mediante el cual los motivos colectivo-inconscientes se

vuelven conscientes no puede desenvolverse en cualquier época, sino únicamente en una situación bien específica. Esta situación es sociológicamente determinable. Se pueden destacar con relativa precisión los factores que fuerzan a un número cada vez mayor de personas a reflexionar no sólo sobre las cosas del mundo, sino sobre el pensamiento mismo, y no tanto sobre la verdad como tal, cuanto sobre el hecho alarmante de que un mismo mundo aparece como diferente a diferentes observadores.

Claro es que semejantes problemas pueden hacerse generales sólo en una época en que las discordancias son más patentes que las concordancias. Se aparta uno de la observación directa de las cosas, para considerar vías del pensamiento, únicamente cuando desaparece la posibilidad de una directa y continua elaboración de conceptos relativos a las cosas y las situaciones merced a la multiplicidad de definiciones fundamentalmente divergentes. Ahora es cuando podemos determinar con una mayor precisión que la que nos permitiría un análisis general y formal en qué situación social e intelectual, exactamente, tiene que ocurrir por necesidad ese traslado de la atención, de las cosas a las opiniones divergentes, y de éstas a los motivos inconscientes del pensar. En las páginas que se leerán a continuación trataremos de destacar únicamente algunos de los factores sociales de mayor importancia que actúan en esa dirección.

Ante todo, la multiplicidad de las formas del pensar no puede constituir problema en los periodos en que la estabilidad social sirve de base y de garantía a la unidad interna de una visión del mundo. Cuando se están inculcando desde la infancia los mismos significados de las palabras, y los mismos modos de inferir ideas a todos los miembros del grupo, no pueden darse en esa sociedad procesos divergentes del pensamiento. Tampoco una modificación gradual de los modos de pensar (allí donde esto suceda) resulta perceptible para los miembros del grupo que viven en una situación estable, si el ritmo de la adaptación de los modos de pensar a los nuevos problemas es tan lento que se extiende a lo largo de varias generaciones. En tal caso, una y la misma generación apenas si acierta a advertir en el curso de su propia vida que se está verificando un cambio.

Pero, además de esta dinámica general del proceso histórico, tienen que presentarse factores de una índole muy diferente antes de que la multiplicidad de los modos de pensar se haga perceptible y surja como tema de reflexión. Así, pues, la intensificación de la movilidad social es la que destruye, en primer lugar, esa ilusión que prevalece en toda sociedad estática: que

todo puede cambiar, pero que el pensamiento permanece eternamente inmutable. Más aún, las dos formas de la movilidad social, la horizontal y la vertical, obran de manera diferente en esta revelación de la multiplicidad de los estilos del pensar. La movilidad horizontal (movimiento de una capa a otra, o de un país a otro, sin cambio de la estructura social) nos muestra que pueblos diferentes piensan en formas distintas. Sin embargo, mientras las tradiciones del grupo nacional y local permanecen intactas, el individuo sigue tan apegado a su acostumbrado modo de pensar que la forma en que piensan otros grupos le parecen meras curiosidades, errores, ambigüedades o herejías. En esa etapa no se pone en tela de juicio la validez de las propias tradiciones de pensamiento o la unidad y la uniformidad del pensamiento en general.

Sólo cuando a la movilidad horizontal se añade una intensa movilidad vertical, esto es, un rápido movimiento entre diferentes capas en el sentido de descenso y ascenso social, vacila la creencia en la eterna y general validez de las propias formas de pensar. La movilidad vertical es factor decisivo para que las personas se vuelvan escépticas y experimenten incertidumbre respecto a su propia idea del mundo. Es verdad que, aun en sociedades estáticas con muy poca movilidad vertical, los diferentes estratos, dentro de la misma sociedad, han poseído maneras diferentes de experimentar el mundo. A Max Weber[1] corresponde el mérito de haber mostrado claramente en su sociología de la religión cuán a menudo los campesinos, artesanos, mercaderes, nobles e intelectuales sienten en forma distinta la misma religión. En una sociedad organizada en castas cerradas o jerárquicamente, la relativa ausencia de movilidad vertical servía, bien fuera para aislar unas de otras las visiones divergentes del mundo, o si, por ejemplo, profesaban en común una religión, para que la interpretaran de distinto modo, según sus diferentes tramas de vida. Esto explica el hecho de que la diversidad de los modos de pensar y de las diferentes castas no convergiera en una sola y misma mente y, por consiguiente, no se constituyera en problema. Desde un punto de vista sociológico el cambio decisivo se opera cuando se alcanza la etapa en que empiezan a comunicar unas con otras y se establece cierta circulación social. El momento más importante en esta intercomunicación es cuando las formas de pensamiento y de experiencia que hasta entonces se habían desarrollado con independencia unas de otras, convergen en un único estado de conciencia que empuja al espíritu a descubrir la incompatibilidad de las discrepantes concepciones del mundo.

En una sociedad bien estable la mera infiltración de los modos de pensar de las capas más bajas en las más altas no tendría mucha importancia, ya que la mera percepción por el grupo dominante de posibles variaciones en el pensamiento no habría de acarrear su vacilación intelectual. Mientras una sociedad se haya estabilizado a base de autoridad, todo el prestigio social revierte exclusivamente a las actividades de las capas superiores, éstas no tienen grandes motivos para poner en duda su propia existencia social y el valor de su obra. Si descartamos el caso de un ascenso social considerable, sólo cuando se produce una democratización general es cuando la elevación de las capas más bajas hace posible que su pensamiento cobre una significación general.[2] Este proceso de democratización es el que permite que las formas de pensamiento de las capas más bajas, que anteriormente carecían de validez pública, se revistan de validez y prestigio. Cuando se ha alcanzado la etapa de la democratización, las técnicas del pensar y las ideas de los estratos más bajos se hallan por primera vez en la posibilidad de enfrentarse con las ideas de las capas dominantes en un mismo nivel de validez. Y entonces, también por primera vez, esas ideas y formas de pensamiento son capaces de impulsar a una persona, que piensa envuelta en su contextura, a someter los objetos de su mundo a un examen radical. Con este conflicto de los modos de pensar, cada uno de los cuales reivindica iguales derechos a una validez preeminente, es cuando por primera vez se hace posible que surja este problema tan fatal pero al mismo tiempo tan fundamental en la historia del pensamiento: ¿cómo es posible que idénticos procesos de pensamiento, relacionados con el mismo mundo, produzcan concepciones divergentes de ese mundo? Y de ahí a preguntar: ¿no es posible que los procesos en cuestión no sean en modo alguno idénticos? no hay más que un paso. ¿No podría ser que una vez examinadas todas las posibilidades del pensamiento humano encontráramos que existen muchos caminos entre los cuales se puede elegir?

¿No fue este proceso de ascenso social el que hizo surgir, en la democracia ateniense, el primer brote de escepticismo en la historia del mundo occidental? ¿No fueron los sofistas de la época helénica de la ilustración, la expresión de una actitud de duda, cuya causa esencial se debió al hecho de que, en su pensar acerca de cualquier objeto, chocaron entre sí dos modos de explicación? Por una parte existía la mitología, que representaba la manera de pensar de la aristocracia dominante, que estaba ya para entonces en vías de descenso. Por la otra, el hábito de pensar, más analítico, de una capa

más humilde de artesanos urbanos, que se hallaba en un proceso evolutivo ascendente. En cuanto esas dos formas de interpretar el mundo convergieron en la mente de los sofistas, como para cada decisión moral existían, cuando menos, dos criterios o patrones, y para cualquier acontecer social o cósmico cuando menos dos explicaciones, no es de extrañar que dichos sofistas hayan tenido una noción escéptica del valor del pensamiento humano. Por consiguiente, es vano censurarlos como podría hacerlo un maestro de escuela, por haber sido escépticos en sus esfuerzos epistemológicos. Sencillamente tuvieron el valor de expresar lo que sentía toda persona a la altura de su época, a saber, que se había quebrantado aquella univocidad que caracterizaba a las normas e interpretaciones antiguas y que no podría hallarse una solución satisfactoria sino poniéndolo todo en entredicho y pensando a fondo las contradicciones. Esta incertidumbre general no era, en modo alguno, síntoma de un mundo condenado a una decadencia general, sino, más bien, el comienzo de un saludable proceso de crisis que anuncia la convalecencia.

¿No fue, además, la gran virtud de Sócrates el coraje que demostró al bajar a ese abismo del escepticismo? ¿No fue también, al principio, un sofista que copió el arte de hacer preguntas, de las cuales se derivaban otras, y que hizo suyo ese método? ¿Y no logró superar la crisis haciendo preguntas en una forma aún más radical que los sofistas, hasta llegar a un punto que, cuando menos para la mentalidad de esa época, se reveló como sólido fundamento? Es interesante observar que el mundo de las normas y del ser llegó a ocupar una posición central en su indagatoria. Además, concedió cuando menos el mismo vivísimo interés al problema de saber cómo los individuos pueden pensar y juzgar idénticos hechos de diferentes maneras, que a los propios hechos. También en esta etapa de la historia del pensamiento se percibe de manera clara que en varios periodos los problemas del pensamiento se pueden resolver no ya considerando sólo el objeto, sino, más bien, revelando por qué difieren las opiniones que se tienen respecto a él.

Además de esos factores sociales que explican la primitiva unidad y la ulterior multiplicidad de las formas de pensamiento dominantes, es preciso mencionar otro factor importante. En toda sociedad existen grupos sociales cuya tarea especial consiste en proveer a esa sociedad de una interpretación del mundo. Se les suele llamar intelectuales *(intelligentsia)*. Cuanto más estática es una sociedad, tanto más probable es que esa capa adquiera una situación bien definida o la posición de una casta en esa sociedad. Así, los

magos, los brahamanes, la clerecía medieval deben considerarse como capas intelectuales, cada una de las cuales, en su sociedad respectiva, disfrutó el monopolio en la formación de la concepción del mundo de su sociedad, y en la elaboración o la conciliación de las diferencias que existían entre las concepciones del mundo, más ingenuas, de las otras capas. El sermón, la confesión, la lección, son, en este sentido, medios por los cuales se opera la conciliación de diferentes visiones del mundo en niveles menos alambicados del desarrollo social.

Esa capa intelectual, organizada como casta y que monopoliza el derecho a predicar, enseñar e interpretar el mundo, está condicionada por la fuerza de dos factores sociales. Su pensamiento tiende a ser más "escolástico" a medida que esa capa se convierte en el exponente de una colectividad completamente organizada (por ejemplo, la Iglesia). Tiene que prestar una fuerza dogmáticamente vinculadora a los modos de pensar que antes eran válidos sólo para una secta y, por lo tanto, consagrar la ontología y la epistemología implícitas en ese modo de pensar. La necesidad de presentar un frente único ante los extraños obliga a esa transición. El mismo resultado puede producirse también por el hecho de que la concentración del poder dentro de la estructura social sea tan pronunciada que la uniformidad de pensamiento y de experiencia se pueda imponer, cuando menos a los miembros de la propia casta, con mayor éxito que hasta entonces.

La segunda característica de este tipo monopolizado de pensamiento es que se halla, relativamente, alejado de los conflictos de la vida cotidiana; por lo tanto, es también "escolástico" en este sentido, es decir, académico y sin vida. Este tipo de pensamiento no surge, fundamentalmente, de la lucha con los problemas concretos de la vida, ni de ensayar y errar, ni de intento alguno por dominar la naturaleza o la sociedad, sino, en mucho mayor grado, de su propia necesidad de sistematización, que refiere siempre los hechos que surgen en la esfera religiosa de la vida o en otras esferas a premisas tradicionales y religiosas incontroladas. Los antagonismos que aparecen en las discusiones de ese pensamiento no tanto encarnan el conflicto de modos diversos de experiencia cuanto las diversas posiciones de poder dentro de la misma estructura social, que se han identificado, en su momento, con las diferentes interpretaciones posibles de la "verdad" tradicional dogmatizada. El contenido dogmático de las premisas de que parten estos grupos divergentes, y que este tipo de pensamiento se esfuerza entonces en justificar por diferentes vías, resulta a la postre algo meramente accidental, si se le

juzga a la luz de los crudos hechos. Ese contenido es completamente arbitrario, ya que depende de la secta triunfante, de conformidad con lo que es regla del mundo histórico-político, el hacer que sus propias tradiciones intelectuales o de experiencia se conviertan en tradiciones de toda la casta clerical de la Iglesia.

Desde un punto de vista sociológico el hecho decisivo de los tiempos modernos, en contraste con la situación que prevaleció en la Edad Media, es que ese monopolio de la interpretación eclesiástica del mundo que pertenecía a la casta sacerdotal ha dejado de existir, y en lugar de una capa cerrada y perfectamente organizada de intelectuales ha surgido una *intelligentsia* libre. Su principal característica es que se recluta, cada vez más, en capas sociales y en situaciones que varían constantemente, y que su modo de pensar ha dejado de estar regulado por un género de organización cerrada como el de la casta. Debido a la falta de una organización propia seria los intelectuales han permitido que ganaran audiencia esas formas de pensamiento y de experiencia que compiten abiertamente entre sí en el mundo más amplio de las otras capas sociales. Cuando se considera, además, que con la renuncia a los privilegios monopolizadores de un tipo de existencia de casta, la libre competencia empezó a dominar los modos de producción intelectual, se comprende por qué, en la medida en que había competencia entre ellos, los intelectuales aceptaron en una forma aún más acentuada los más diversos modos de pensamiento y de experiencia que existían en la sociedad y los esgrimieron unos contra otros. Lo hicieron tanto más cuanto que tenían que competir para conquistar el favor de un público que, a diferencia del público del clero, había dejado de serles accesible sin algún esfuerzo de su parte. Esta competencia por conquistar el favor de varios grupos de público se acentuó debido a que los distintos modos de pensamiento y de experiencia de cada grupo fueron cobrando una expresión y una validez públicas cada vez mayores.

En tal proceso desaparece la ilusión del intelectual de que existe un modo único de pensar. El intelectual ha dejado de ser, como antaño, miembro de una casta o clase cuya forma escolástica de pensamiento representa para él el pensamiento en sí. En este proceso relativamente sencillo es donde hay que buscar la explicación del hecho de que la duda fundamental respecto del pensamiento, en los tiempos modernos, se inicia cuando desaparece el monopolio intelectual del clero. La concepción del mundo casi universalmente aceptada que se había mantenido artificialmente, se derrumba en

el preciso momento en que el monopolio social de quienes lo habían producido queda destruido. Con la liberación de los intelectuales de la rigurosa organización de la Iglesia aparecen otras maneras de interpretar el mundo a las que se concede cada vez mayor importancia.

La ruptura del monopolio intelectual de la Iglesia produjo un repentino florecimiento, de una riqueza intelectual sin precedente. Pero, al mismo tiempo, debe atribuirse a la desintegración de la organización de la Iglesia unificada el hecho de que la creencia en la unidad y en la naturaleza eterna del pensamiento, que había perdurado desde la antigüedad clásica, haya vacilado de nuevo. Los orígenes de la profunda inquietud de nuestra época datan de aquel periodo, aunque en los tiempos más recientes han intervenido adicionalmente en el proceso causas de naturaleza bien diferente. De ese estado de profunda inquietud del hombre moderno surgieron modos fundamentalmente nuevos de pensamiento y de investigación, el epistemológico, el psicológico y el sociológico, sin los cuales hoy en día no podríamos siquiera formular nuestro problema. Por esta razón procuraremos mostrar en la próxima sección, cuando menos en sus grandes rasgos, de qué manera las varias formas de duda y de investigación existentes surgen de esa situación social unitaria.[3]

El origen de los modernos puntos de vista epistemológico, psicológico y sociológico

La epistemología o teoría del conocimiento fue el primer producto filosófico significativo de la ruptura de la concepción unitaria del mundo con que se inició la era moderna. En este caso, como en la antigüedad, representó la primera reflexión sobre la inquietud alimentada por el hecho de que esos pensadores que trataban de penetrar en los verdaderos fondos del pensamiento no sólo descubrían numerosas concepciones del mundo, sino también diversos órdenes ontológicos. La epistemología trató de eliminar esa incertidumbre tomando como punto de partida no una teoría de la existencia, enseñada dogmáticamente, ni un orden cósmico que derivaba su validez de un tipo más elevado de conocimiento, sino el análisis del sujeto cognoscente.

Toda la especulación epistemológica se orienta entre los polos del sujeto y del objeto.[4] Su punto de partida es, bien el mundo de los objetos, que, en cierto modo, supone dogmáticamente como algo familiar a todos, y con esta base explica la posición del sujeto en ese orden del mundo y deriva su poder cognoscitivo; o bien toma como punto de partida al sujeto, considerado como el dato inmediato e indudable, y trata de derivar de él la posibilidad de un conocimiento válido. En periodos en los cuales la concepción objetiva del mundo permanece más o menos firme, y en épocas que logran ofrecer un orden del mundo perceptible sin ambigüedad, existe la tendencia a fundar la existencia del sujeto humano cognoscente y de sus capacidades intelectuales en factores objetivos. Así, en la Edad Media, que no sólo creyó en un orden unívoco del mundo, sino que estuvo también convencida de que conocía el "valor existencial" que se debía atribuir a cualquier objeto en la jerarquía de las cosas, prevaleció una explicación del valor de las facultades y del pensamiento humano basada en el mundo de los objetos. Pero, después del derrumbe de que hablamos antes, la idea de un orden del mundo de los objetos, garantizada por el predominio de la Iglesia, se volvió problemática, y no quedó otra alternativa que la de dar la vuelta y tomar el camino inverso, y, con el sujeto como punto de partida, determinar la naturaleza y el valor del acto cognoscitivo humano, tratando de este modo de hallar un puerto seguro para la existencia objetiva en el sujeto cognoscente.

Aunque es posible encontrar precursores de esta tendencia entre los filósofos medievales, surgió con plenitud por primera vez en la corriente racionalista de la filosofía francesa y alemana, desde Descartes, pasando por Leibniz, hasta Kant, por una parte, y por la otra, en la epistemología o teoría del conocimiento, de orientación más psicológica, de Hobbes, Locke, Berkeley y Hume. Más que nada éste fue el significado del experimento intelectual de Descartes, de la lucha ejemplar en la que se esforzó por dudar de todas las teorías tradicionales para llegar, a la postre, a la indudable *cogito, ergo sum.* Éste fue el único punto desde el cual pudo emprender de nuevo la tarea de colocar los cimientos de una concepción del mundo.

Todos esos intentos presuponen la idea más o menos explícita de que el sujeto nos es más inmediatamente asequible que el objeto, pues éste se ha vuelto demasiado ambiguo a consecuencia de las múltiples interpretaciones divergentes que de él se han dado. Por eso debemos, siempre que podamos, reconstruir empíricamente la génesis del pensamiento en el sujeto, que es más accesible a nuestro control. En la mera preferencia por las observacio-

nes empíricas y los criterios genéticos, que gradualmente fueron predominando, se manifestó operante la voluntad de destruir el principio de autoridad. Representa una tendencia centrífuga que se opone a la Iglesia en cuanto ésta es intérprete oficial del universo. Sólo tiene validez lo que puedo controlar en mi propia percepción, aquello que corrobora mi propia actividad experimental, o que yo mismo puedo producir, o cuando menos, construir conceptualmente como producible.

Por lo tanto, en lugar de la historia tradicional de la creación, garantizada por la Iglesia, surgió la concepción de la formación del mundo, cuyas diversas partes se pueden sujetar a un control intelectual. Este modelo conceptual de la posibilidad de producir una concepción del mundo partiendo del acto cognoscitivo condujo a la solución del problema epistemológico. Se tuvo la esperanza de que, en la visión de los orígenes de la representación cognoscitiva, se podría llegar a obtener cierta noción del papel que desempeña y del significado que corresponde al sujeto en el acto de conocimiento, y del valor de verdad del conocimiento humano en general. Se comprendió, no obstante, que esa manera indirecta de abordar el problema a través del sujeto era un sustitutivo y un expediente al que hubo que echar mano a falta de algo mejor. Una solución completa del problema sería posible únicamente a condición de que una inteligencia extrahumana e infalible pronunciara su fallo sobre el valor de nuestro pensamiento. Pero precisamente este método ha fracasado en el pasado, porque cuanto más se avanza en la crítica de las teorías antiguas tanto más claro se hace que aquellas filosofías que tenían mayores pretensiones fueron también las más expuestas a desengaños fácilmente perceptibles. Por lo tanto, el método que, entre tanto, se estaba revelando como el más adecuado para la orientación natural dentro del mundo y para las ciencias naturales, a saber, el método empírico, fue el que obtuvo preferencia.

Cuando, al correr del tiempo, se elaboraron las ciencias filológicas e históricas, surgió la posibilidad de incluir también, en el análisis del pensamiento, las concepciones del mundo que evoluciona históricamente y de comprender ese universo de sistemas filosóficos y religiosos estudiando el proceso genético que los había producido. Así, pues, se examinó el pensamiento en las diferentes etapas de su desarrollo y en situaciones históricas absolutamente diferentes. Se hizo evidente que se podría decir mucho más sobre la forma en que la estructura del sujeto influye en su concepción del mundo, si se echaba mano de la psicología animal, de la psicología infantil,

de la psicología del lenguaje, de la psicología de los pueblos primitivos y de la psicología de la historia intelectual, que no valiéndose del puro análisis especulativo de los resultados obtenidos por un sujeto trascendente.

Este acudir al sujeto con fines epistemológicos hizo posible que surgiera una psicología que cada vez era más precisa, y que comprendía también una psicología del pensamiento que, como indicamos antes, dio un haz de ramas especializadas. Sin embargo, cuanto más precisa se volvía esta psicología empírica, cuanto mejor se apreciaba el alcance de la observación empírica, se comprobaba con mayor evidencia que el sujeto no era en modo alguno un punto de partida tan seguro como se había creído para llegar a una nueva concepción del mundo. Es verdad, en cierto sentido, que la experiencia interna es más inmediata que la externa, y que la relación interna entre diversas experiencias se puede captar con mayor seguridad si, entre otras cosas, somos capaces de penetrar por simpatía en los motivos que determinan ciertas acciones. Sin embargo, no dejaba de advertirse claramente que no se podían evitar, por entero, los riesgos inherentes a una ontología. Por otra parte, la psique, con todas sus "experiencias" perceptibles, inmediata e interiormente, es un segmento de realidad. Y el conocimiento que adquiere de tales experiencias presupone una teoría de la realidad, una ontología. Sin embargo, así como esa ontología se había vuelto más ambigua en cuanto se refiere al mundo exterior, se volvió no menos ambigua en cuanto se refiere a la realidad psíquica.

El tipo de psicología que puso en comunicación la Edad Media con los tiempos modernos y que extrajo su contenido de la autoobservación del hombre religioso, opera todavía con ciertos conceptos cuyo rico contenido pone de manifiesto la persistente influencia de una ontología religiosa del alma. Al decir esto nos referimos a la psicología tal como surgió de la lucha interna para la elección entre el bien y el mal, que se concebía ahora como algo que ocurría dentro del sujeto. Semejante psicología abocó en conflictos de conciencia y en el escepticismo de hombres como Pascal, Montaigne y Kierkegaard. Aquí encontramos, aún preñados de sentido, ciertos conceptos orientadores de índole ontológica como la desesperación, el pecado, la salvación y la soledad, que derivan cierta riqueza de la experiencia, pues toda experiencia que, desde sus comienzos, persigue una meta religiosa, está dotada de un contenido concreto. Sin embargo, tales experiencias, al correr del tiempo, se volvieron cada vez más desnudas de contenido, más flacas y más formales, a medida que en el mundo exterior se iba debilitando su primitiva

armazón de referencia, su ontología religiosa. Una sociedad en que diversos grupos no logran ponerse de acuerdo sobre el significado de Dios, de la vida y del hombre, será igualmente incapaz de resolver unánimemente lo que debe entenderse por pecado, desesperación, salvación o soledad. El recurrir al sujeto en ese terreno no proporcionó una ayuda efectiva. Sólo aquel que se inmerge en su propio yo, en forma que no destruya todos los elementos de sentido y de valor personales, está en situación de encontrar una respuesta a las preguntas que implican sentido. Entre tanto, sin embargo, a consecuencia de esa formalización radical, la observación interior, científica, de la interioridad psíquica adoptó nuevas formas. Fundamentalmente, esa observación psíquica interna suponía el mismo proceso que caracteriza el experimentar y pensar los objetos del mundo exterior. Esas interpretaciones, dotadoras de sentido, ricas de contenido cualitativo (como, por ejemplo, el pecado, la desesperación, la soledad, el amor cristiano), fueron sustituidas por entidades formalizadas, como el sentimiento de angustia, la percepción del conflicto interior, la experiencia del aislamiento y la "libido". Éstas se esforzaron por aplicar esquemas interpretativos derivados de lo mecánico a la experiencia interna del hombre. El propósito, en este caso, no consistía tanto en captar con toda la precisión posible el contenido interno de las experiencias, en la forma en que coexisten en el individuo y colaboran entre sí para el logro de una finalidad llena de sentido; se trataba, más bien, de eliminar del contenido todos los elementos distintivos de la experiencia, con el objeto de que a ser posible la concepción de los acontecimientos psíquicos se aproximara al simple esquema de lo mecánico (posición, movimiento, causa, efecto). El problema no estriba en saber en qué forma una persona se comprende a sí misma en términos de sus propios ideales y normas, y cómo, sobre el fondo que ofrecen tales normas, atribuye un sentido a sus actos o abstenciones, sino más bien en comprender cómo una situación externa puede, con un determinable grado de probabilidad, provocar mecánicamente una reacción interior. La categoría de causalidad externa se usó cada vez más, operando con la idea de una sucesión regular de dos acontecimientos formalmente simplificados, como se puede ilustrar con el siguiente enunciado esquemático: "El miedo surge cuando ocurre algo insólito", en el cual deliberadamente se hace caso omiso del hecho de que cada tipo de miedo cambia por completo con su contenido (el miedo frente a la incertidumbre y el miedo frente a un animal), y que también lo insólito varía por entero según sea la trama dentro de la cual las cosas ocu-

rren normalmente. Pero, precisamente, era lo que se buscaba: la abstracción formal de las características comunes de esos fenómenos cualitativamente diferenciados. También se solía emplear la categoría de función en el sentido de que cada fenómeno aislado se interpretaba desde el punto de vista del papel que desempeñaba en el funcionamiento de todo el mecanismo psíquico, y así, por ejemplo, cuando se interpretan los conflictos psíquicos como resultado, en el fondo, de dos tendencias contradictorias no integradas en la esfera psíquica, se convierten en la expresión de la inadaptación del sujeto. Su función consiste en impeler al sujeto a reorganizar su proceso de adaptación y conseguir un nuevo equilibrio.

Sería algo reaccionario, en lo que concierne al fecundo desarrollo de la ciencia, negar el valor cognoscitivo de aquellos procedimientos de simplificación que resultan fácilmente controlables y que se pueden aplicar, con un alto grado de probabilidad, a una gran masa de fenómenos. La fecundidad de esas ciencias formalizadoras, que trabajan en términos de causas y funciones, dista mucho de haberse agotado; y resultaría perjudicial poner trabas a su desarrollo. Pero una cosa es hacer un ensayo en un fecundo terreno de investigación y otra considerarlo como el único camino para estudiar científicamente un objeto. Como esto es lo que está puesto en cuestión hoy día, podemos decir que ya se va viendo claro que el tratamiento formal no agota todo cuanto se puede saber respecto del mundo, y menos de la vida psíquica de los seres humanos.

Las conexiones de sentido que fueron heurísticamente eliminadas en este proceder formalista, en aras de la simplificación científica, para que se pudiera llegar a entidades formales fácilmente definibles, no pueden rescatarlas por el mero avance del proceso formalizador en su descubrimiento de correlaciones y funciones. Puede que sea necesario, para que sea posible observar exactamente la secuencia formal de las experiencias, descartar los contenidos concretos de las experiencias y de los valores. Sin embargo, se caería en una especie de fetichismo científico si se creyera que esa purificación metódica sustituye a la riqueza original de la experiencia. Es un error aún más grave creer que la extrapolación científica y la acentuación de un solo aspecto de un fenómeno, por el solo hecho de que ello nos ha permitido ahondar su conocimiento, sea capaz de enriquecer la experiencia original de la vida.

Aunque nos sean bien conocidas las condiciones en que surgen los conflictos, puede ocurrir que nada sepamos sobre la situación interior de los se-

res humanos, ni de cómo, cuando quedan vacilantes sus valores, pierden su seguridad y se esfuerzan por hallarse de nuevo a sí mismos. Así como la teoría más exacta de la causa y de la función no proporciona respuesta alguna acerca de quién soy en realidad, qué es lo que soy en realidad, o qué quiere decir esto de ser un hombre, tampoco podremos sacar de ella la interpretación del propio yo y del mundo que requiere el acto más sencillo basado en alguna decisión valorativa.

La teoría mecanicista y funcional es sumamente valiosa como una corriente de la investigación psicológica. Sin embargo, fracasa cuando se la coloca en la urdimbre total de la experiencia de la vida, porque nada nos dice respecto a la finalidad llena de sentido de la conducta y es, por lo tanto, incapaz de interpretar los elementos de la conducta por referencia a aquélla. El modo de pensar mecanicista sirve tan sólo mientras la finalidad o el valor proceden de otra fuente y se trata nada más de estudiar los "medios". El papel más importante del pensamiento en la vida consiste, no obstante, en orientar nuestra conducta, cuando es preciso tomar una decisión. Cualquier decisión real (como la valoración que cada cual hace de otra persona o su opinión respecto a la forma en que debería estar organizada la sociedad) implica un juicio sobre el bien y el mal, sobre el sentido de la vida y del espíritu.

En este punto nos encontramos con la paradoja de que esta extrapolación o destacamento de los elementos formalizados por medio de la mecánica general y de la teoría de la función surgió con el objeto de ayudar a los hombres en su acción para lograr dominar más fácilmente el mundo de las cosas y del espíritu desde el punto de vista mecánico y funcional, a fin de llegar, por el análisis comparativo, a sus últimos elementos constitutivos y para reagruparlos después, según los fines de la actividad. Cuando se empleó por primera vez el procedimiento analítico, aún subsistía el fin o la meta prescritos por la actividad (a menudo se componía de fragmentos de un mundo más antiguo, comprendido religiosamente). Los hombres se esforzaron en conocer el mundo, para modelarlo a ese fin supremo; se analizó la sociedad para llegar a una forma de vida social más justa, o, en otras palabras, más grata a Dios; los hombres estudiaron el alma para dominarla y conducirla por el camino de salvación. Pero cuanto más se avanzaba en el análisis, más se alejaba la meta de su campo de visión, a tal grado que hoy día el investigador podría decir, con Nietzsche: "He olvidado los motivos míos" *(Ich habe meine Grunde vergessen).* Si en la actualidad se pregunta a

qué fines sirve el análisis, no es posible responder a esa pregunta refiriéndonos a la naturaleza del alma o de la sociedad, y, en el mejor de los casos, suponemos formalmente una condición óptima de carácter puramente técnico, psicosocial, como por, ejemplo, "un funcionamiento con el mínimo de fricción".[5] Esta finalidad parece ser la única cuando, por ejemplo, haciendo caso omiso de sus complicadas observaciones e hipótesis, preguntamos a un psicoanalista con qué fin cura a sus pacientes. En la mayoría de los casos no se obtiene más respuesta que la noción de una adaptación óptima. Sin embargo, en cuanto a saber lo que es ese punto óptimo, nada puede decir basándose únicamente en su ciencia, ya que de ella se eliminó, desde un principio, toda finalidad última llena de sentido.

Así se revela otro aspecto del problema. Sin conceptos valorativos, sin un mínimo de sentido del fin perseguido, nada podemos hacer en la esfera social o en la psíquica. Con esto queremos decir que, aun cuando se coloque uno en el punto de vista meramente causal y funcional, sólo después se descubre el sentido que originalmente se ocultaba en la ontología que fundó nuestra acción. Nos defendió contra la atomización de la experiencia en experiencias aisladas, es decir, contra la atomización desde el punto de vista de la actividad. Expresada en los términos de la moderna teoría de la "figura" *(Gestalt)* los sentidos que nos proporcionó nuestra ontología sirvieron para integrar las unidades de conducta y para permitirnos ver en una textura o trama configurada, tramada, los elementos individuales de observación que, de otro modo, tenderían a permanecer separados.

Aunque todo el sentido que entraña el concepto mágico-religioso del mundo hubiera sido "falso", de todos modos permitió, si lo consideramos desde un punto de vista meramente funcional, introducir coherencia en los fragmentos de la realidad de la experiencia psíquica e interna, lo mismo que de la física externa, y situarlos con referencia a cierto complejo de conducta. Es aún más claro que nuestros sentidos falsos o verdaderos, cualquiera que sea la fuente de la que proceden, desempeñan cierta función psicosociológica, a saber, la de fijar la atención de aquellos hombres que anhelen aunar sus esfuerzos para una obra en común sobre la base de cierta "definición de la situación". Una situación se constituye como tal cuando la definen del mismo modo todos los miembros del grupo. Puede ser falsa o verdadera, cuando un grupo llama a otro herético, y por esto lucha contra él, pero sólo mediante esa definición la lucha constituye una situación social. Puede ser cierto o falso que un grupo únicamente luche por establecer una sociedad

fascista o comunista, pero sólo mediante la creación de esa definición, que da un sentido y afirma un valor, los acontecimientos determinarán una situación en que la actividad y la contraactividad se podrán distinguir, y en que la totalidad de los acontecimientos se organizarán en un proceso. La yuxtaposición *ex post facto* de elementos vacíos de sentido no puede generar la unidad de la conducta. La exclusión, cada vez más extensa en la teoría psicológica, de los elementos preñados de sentido, nos hace ver cada vez con mayor evidencia que, tampoco en psicología, pueden captarse las situaciones psíquicas, y no digamos nada de las historias de la vida interior, si no las enmarcamos en una trama llena de sentido.

Además, desde un punto de vista meramente funcional, la génesis de nuestros "sentidos" de las cosas, falsos o verdaderos, desempeña un papel indispensable, el de socializar los acontecimientos para un grupo. Pertenecemos a un grupo no sólo porque nacimos en él o porque confesamos formar parte de él, ni porque protestamos serle fieles y acatar sus mandamientos, sino principalmente porque vemos el mundo y ciertas cosas del mundo en la misma forma que éste los ve (esto es, con el sentido que el grupo les presta). Cualquier concepto, cualquier significado concreto, contiene la cristalización de las experiencias de cierto grupo. Cuando alguien pronuncia la palabra "reino", le atribuye el sentido que tiene para determinado grupo. Otro, para el cual reino sólo significa una organización, como, por ejemplo, una organización administrativa del tipo de un sistema de correos, no participa en las acciones colectivas del grupo en el cual se acepta a ciegas el primer sentido. Pero en no importa qué concepto, no sólo hay una fijación de los individuos por referencia a determinado grupo de cierta índole y a su acción, sino que, sea cualquiera la fuente de que derivemos un significado y una interpretación, actúan siempre como un factor estabilizador de las posibilidades de experimentar y conocer los objetos que hacen relación a la meta central de la acción que nos guía.

El mundo de los objetos exteriores y de la experiencia psíquica parece hallarse en un continuo fluir. Los verbos son símbolos más adecuados para expresar esa situación que los sustantivos. El hecho de que damos nombres a cosas que fluyen implica forzosamente cierta estabilización orientada a lo largo de las líneas de la actividad colectiva. La génesis de nuestros "sentidos" acentúa y estabiliza aquel aspecto de las cosas que es importante para la actividad, y oculta, en beneficio de la acción colectiva, el proceso del perenne fluir que yace bajo todas las cosas. Excluye toda otra organización

"configurada" de los datos que nos llevaría en distinta dirección. Todo concepto representa una especie de tabú frente a las demás fuentes posibles de "sentidos" y simplifica y unifica la multiplicidad de la vida en beneficio de la acción.

No es improbable que la visión formal y funcional de las cosas se haya dispuesto en nuestra época debido a que los tabúes que anteriormente predominaban y que defendieron al hombre contra los significados derivados de otras fuentes empezaron a debilitarse después que la Iglesia perdió su monopolio intelectual en esas circunstancias. Surgió gradualmente la oportunidad de que cada uno de los grupos de oposición pudiera revelar abiertamente el sentido que correspondía a su peculiar manera de entender el mundo. Lo que para un grupo es un rey, para otro merece la definición de tirano. Sin embargo, ya hemos indicado que el exceso de fuentes contradictorias, generadoras, en una misma sociedad, de diversos sentidos en pugna alrededor de un objeto dado conduce, a la postre, a la disolución de todo sistema de sentidos. En tal sociedad dividida interiormente respecto de cualquier sistema concreto de sentidos, el consenso no puede establecerse más que con referencia a los elementos formales de los objetos (recuérdese la siguiente definición del monarca: "monarca es aquel que, para la mayoría de los habitantes de un país, posee legalmente el derecho de ejercer un poder absoluto"). En esta definición y en otras parecidas, todo aquello que es sustancial, cualquier valoración para la cual no es posible lograr un consenso, se reinterpreta en términos funcionales.

Volviendo a nuestra discusión de los orígenes de la psicología moderna, en la cual el sujeto es el punto de partida, es claro que la dificultad original, que había que resolver acudiendo al sujeto y concentrando la atención en él, no se pudo obviar en tal forma. Es cierto que los nuevos métodos empíricos permitieron realizar muchos descubrimientos y gracias a ellos se logró ahondar en la génesis psíquica de muchos fenómenos culturales; pero las respuestas que se dieron apartaron nuestra atención de la cuestión fundamental, la referente a la existencia de la psique en el orden de la realidad. Especialmente se destruyó la unidad de la psique y la de la persona a consecuencia de esta funcionalización y mecanización de los fenómenos psíquicos. Una psicología sin una psique no puede sustituir a una ontología. Semejante psicología era, ella misma, resultado del hecho de que los hombres se esforzaban en pensar dentro del marco de las categorías que pretenden negar toda valoración, cualquier traza de sentido general, o de "configura-

ción" total. Lo que puede ser valioso para una disciplina especializada como hipótesis de trabajo, puede resultar fatal para la conducta de los seres humanos. La incertidumbre produce, en la vida práctica, una excesiva confianza en la psicología científica, como se pone periódicamente de manifiesto cuando el pedagogo o el líder político recurre a dicha psicología para que le guíe. La impresión que recibe en tal ocasión es que la psicología existe en otro mundo y que registra sus observaciones para ciudadanos que viven en una sociedad diferente de la nuestra. Esta forma de la experiencia del hombre moderno que, debido a la excesiva división del trabajo, tiende hacia la ausencia de toda dirección, encuentra su contrapartida en la falta de raíces de una psicología cuyas categorías no sirven para captar ni los hechos más sencillos de la vida. La incapacidad ingénita de esta psicología para tratar los problemas del espíritu explica por qué no ofrece un punto de apoyo a los seres humanos en su vida cotidiana.

Así, pues, dos tendencias fundamentalmente diferentes caracterizan la psicología moderna. Ambas resultaron posibles porque el mundo medieval, que brindó un solo haz de significados a los hombres del mundo occidental, se hallaba en proceso de disolución. La primera es la tendencia a mirar el más allá de "cada sentido", y a comprenderlo en términos de su génesis en el sujeto (punto de vista genético). La segunda consiste en el intento de construir una especie de ciencia mecánica de los elementos de la experiencia psíquica que se han formalizado y vaciado de su sentido (mecánica psíquica). Es evidente que el modo de pensar mecánico no se concreta, como generalmente se cree, al mundo de los objetos mecánicos. Dicho tipo de pensamiento mecánico constituye, en principio, una especie de primera aproximación a los objetos en general. La meta, aquí, no estriba en captar exactamente peculiaridades cualitativas y "constelaciones" singulares, sino, más bien, en determinar las regularidades más aparentes y los principios de orden que prevalecen entre los elementos simplificados y formalizados. Expusimos antes en detalle este método y vimos cómo el método mecanicista, a pesar de las realizaciones concretas que le debemos, ha contribuido en gran parte a la incertidumbre del hombre moderno en lo que toca a la orientación y a la conducta en la vida. El hombre, cuando actúa, necesita saber quién es, y la ontología de la vida psíquica desempeña cierta función en la acción. En la medida en que la psicología mecanicista y su paralelo en la vida real, a saber, el impulso social hacia una mecanización universal, nega-

ron esos valores ontológicos, destruyeron también un elemento importante de la orientación de los seres humanos en su vida cotidiana.

Examinemos ahora el intento de explicación genética. Teníamos que reconocer que el punto de vista genético, vinculado a la investigación psicológica, ha contribuido en muchas formas a profundizar nuestra comprensión de la vida en el sentido arriba indicado. Los representantes dogmáticos de la lógica y de la psicología clásicas suelen afirmar que la génesis de una idea nada tiene que ver con su validez o su sentido. Siempre invocan, en apoyo de su tesis, el trillado argumento de que nuestro conocimiento de la vida de Pitágoras, de sus conflictos internos, etc., de poco nos sirve para comprender la doctrina pitagórica. Sin embargo, no creo que ese argumento sea válido para todas las aportaciones intelectuales. Creo que, desde el punto de vista de una interpretación estricta, nos hemos enriquecido seriamente al tratar de comprender la frase bíblica: "Los últimos serán los primeros", como la expresión psíquica de la rebelión de las clases oprimidas. Creo que lo comprenderemos mejor aún si, como lo han hecho, cada cual a su manera, Nietzsche y otros, consideramos y comprendemos la significación del resentimiento en la formación de los juicios morales. En tal caso podríamos decir que, en el caso del cristianismo, el resentimiento dio a las clases más humildes el valor de emanciparse, cuando menos psíquicamente, de la dominación de un injusto sistema de valores y para oponer a éste el suyo. No es nuestro propósito plantear el problema de saber si con la ayuda de este análisis psicogenético, que trata de la función generadora de valores del resentimiento, podremos determinar quién estaba en lo justo, si los cristianos o las clases romanas dominantes. En todo caso, este análisis nos permite ahondar en el sentido de la sentencia bíblica. No deja de tener su importancia, al efecto de comprender mejor esa sentencia, considerar que no fue pronunciada por alguien en general, ni dirigida a los hombres en general, sino que, por el contrario, ejerció una poderosa seducción únicamente sobre aquellos que, como los cristianos, se sentían en algún modo oprimidos y que, al mismo tiempo, bajo el impulso del resentimiento, anhelaban librarse de las injusticias prevalentes. La conexión que existe entre la génesis psíquica, la motivación que conduce al sentido y el sentido mismo, difiere, en el caso que examinamos, de la que existe en el caso de Pitágoras. Los ejemplos, especialmente aderezados, que aducen los lógicos, pueden, en determinadas circunstancias, hacernos insensibles a las diferencias más profun-

das que existen entre un caso y otro y llevarnos a generalizaciones que dejan en la sombra conexiones que son de tener en cuenta.

El método psicogenético puede, por lo tanto, contribuir en gran número de casos a que ahondemos en la comprensión del sentido donde ya no nos interesan relaciones abstractas y formales, sino, más bien, los "sentidos", cuya motivación podemos captar por simpatía, o el complejo de una conducta llena de sentido, que puede ser entendida en virtud de su estructura de motivos o de su contexto de experiencia. Así, por ejemplo, cuando sé lo que fue un hombre en su niñez, los graves conflictos que tuvo que afrontar, las circunstancias en que ocurrieron y la forma en que los resolvió, le conoceré mejor que si sólo hubiera logrado reunir unos cuantos datos escuetos sobre la historia exterior de su vida. Conoceré la trama[6] por lo que algo nuevo se produce en él y a la luz de la cual se deberá interpretar cualquier detalle de su experiencia. La aportación más importante del método psicogenético es que logró destruir la anterior concepción mecánica que estudiaba las normas y los valores culturales como si se tratara de objetos materiales. Cuando interpreta un texto sagrado, el método genético sustituye la obediencia formalmente aquiescente a una norma, por la viviente apreciación del proceso en que las normas y los valores culturales surgen por primera vez y con el cual es menester que se mantengan en contacto continuo, a fin de que se les pueda interpretar siempre de nuevo y dominarlos. De esta suerte ha demostrado que la vida de un fenómeno psíquico es el fenómeno mismo. El sentido de la historia y de la vida está contenido en su *devenir,* en su fluir. Los primeros que lograron ver esto fueron los románticos y Hegel, pero desde entonces ha sido preciso volverlo a descubrir muchas veces.

Sin embargo, desde un principio, este concepto de la génesis psíquica sufrió una doble limitación a medida que se desarrolló gradualmente y penetró en las ciencias culturales (como la historia de las religiones, de la literatura, del arte, etc.). Esta limitación amenazó, con el tiempo, en convertirse en una restricción definitiva del valor del método psicogenético.

La limitación más importante de ese método consiste en la indicación de que todo sentido debe comprenderse a la luz de su génesis y dentro de la trama original de la experiencia de la vida que le sirve de fondo. Pero esta observación entraña la injusta restricción de que tal explicación se busca sólo en el terreno individual. En la mayoría de los casos se ha buscado la génesis de un sentido dentro de la trama individual de experiencia más bien que en su trama colectiva. Así, por ejemplo, si nos hallamos frente a una

idea (pongamos por caso la de la transformación de una jerarquía de valores como la que mencionamos antes: "Los últimos serán los primeros") y se quiere explicarla genéticamente, habría que atenerse a la biografía del autor de esa frase y esforzarse en comprender la idea fundándose exclusivamente en los acontecimientos y motivaciones especiales de la historia personal de quien la pronunció. Es claro que ese método puede ser fecundo, pues así como las experiencias que realmente me motivaron tienen su origen y suceden en la historia de mi propia vida, la historia de la vida del autor es la sede de su experiencia. Pero es claro, también, que en tanto que basta para explicar genéticamente el modo de comportamiento especial de un individuo remontarse a un temprano periodo de su historia personal (como lo haría, por ejemplo, el psicoanálisis para explicar los síntomas del desarrollo ulterior de un carácter basándose en las experiencias de la primera infancia), para un modo de comportamiento de significación social, como la trasmutación de valores que transforma todo el sistema de vida de una sociedad en todas sus ramificaciones, no basta estudiar la historia meramente individual de una vida y analizarla. La trasmutación, tal como se manifiesta en la sentencia que comentamos, tiene fundamentalmente sus raíces en una situación de grupo en la que centenares y millares de personas, cada cual a su manera, participa en el derrumbe de la sociedad existente. Cada una de esas personas prepara y ejecuta esa mutación en el sentido de que actúa en una forma nueva en todo el complejo de las situaciones de la vida que habrá de afrontar. El método de explicación genética, si profundiza lo bastante, no puede a la larga limitarse a la historia individual de una vida, sino que debe acoplar tantas cosas que, finalmente, llegue a topar la zona de interdependencia de la historia de la vida individual y la situación, más abarcadora, de grupo. En efecto, la historia de una vida individual es sólo un componente en una serie de historias de vidas individuales entretejidas, cuyo tema común es ese cataclismo social; la nueva motivación particular de un individuo aislado forma parte del complejo de motivos en el que muchas personas participan en diversos modos. El mérito del punto de vista sociológico consistió en colocar al lado de la génesis individual del sentido su génesis al partir del contexto o trama de la vida de grupo.

Los métodos para estudiar los fenómenos culturales de que tratamos más arriba, el epistemológico y el psicológico, poseen algo en común: el intento de explicar sentidos, estudiando su génesis en el sujeto. Lo importante en este caso no es tanto que piensen en el individuo concreto o en una men-

te generalizada en cuanto tal, sino que, en ambos métodos, la mente individual se concebía como separada del grupo. Por esta razón introdujeron sin saberlo, en los problemas fundamentales de la epistemología y de la psicología, hipótesis erróneas, que el método sociológico ha tenido que corregir. La más importante corrección ha consistido en acabar con la ficción de la independencia del individuo frente al grupo con cuyo esquema el individuo piensa y actúa.

La ficción del individuo aislado y capaz de bastarse a sí mismo se oculta de diversos modos en la psicología genética y en la epistemología individualista. La epistemología tenía presente a un individuo de esa índole, aislado y capaz de bastarse a sí mismo, como si desde el primer momento hubiese poseído todas las facultades que caracterizan a los seres humanos, incluso la del conocimiento puro, y como si extrajese de su propio ser su conocimiento del mundo, por mera yuxtaposición con el mundo exterior. Asimismo, en la psicogenética individualista, el individuo pasa necesariamente por ciertas etapas de evolución en el curso de las cuales el ambiente exterior, físico y social, no tiene otra función que la de permitir que se manifiesten esas facultades preformadas del individuo. Ambas teorías crecieron en el suelo de un exagerado individualismo teórico (como el que floreció en el periodo del Renacimiento del liberalismo individualista), que pudo desarrollarse únicamente en una situación social en la que se había perdido de vista la cohesión original del individuo y el grupo. A menudo, en tales situaciones sociales, el observador pierde también de vista el papel que la sociedad desempeña en la formación del individuo, a tal punto que deriva la mayoría de sus rasgos, que a todas luces sólo son resultado de la vida en común y de la interacción entre los individuos, de la naturaleza original del individuo o del plasma germinal. (Atacamos esta ficción no desde un punto de vista filosófico de tipo último, sino porque introduce datos inexactos en el cuadro de la génesis del conocimiento y de la experiencia.)

En realidad, dista mucho de ser exacto suponer que un individuo de capacidades absolutas más o menos fijas afronta el mundo y, al luchar por la verdad, elabora una concepción del mundo con los elementos que le ofrece su propia experiencia. Ni podemos creer que entonces compara su concepción del mundo a la de otros individuos que han edificado las suyas en la misma forma independiente, y que, después de una especie de discusión, surge la verdadera visión del mundo que se impone a todos. En contraste con esto, resulta mucho más acertado decir que el conocimiento es, desde el

principio, un proceso "cooperativo" de la vida del grupo, en el que cada uno desenvuelve su conocimiento dentro de la trama de un destino común, de una común actividad, y de la superación de dificultades comunes (en lo cual, sin embargo, cada uno tiene una participación diferente). Por lo tanto, los productos del proceso cognoscitivo se hallan, desde un principio, por lo menos en parte diferenciados, pero no todos los aspectos posibles del mundo en la mera visión de los miembros del grupo, sino tan sólo aquellos de donde surgen dificultades y problemas para dicho grupo. Aun este mundo común (del que no participa en el mismo modo nadie extraño al grupo) aparece de un modo diferente a los grupos subordinados, comprendidos en el grupo más amplio. Se presenta de un modo diferente en las capas y los grupos subordinados, en una sociedad funcionalmente diferenciada, porque, en la experiencia, se acercan de modo diferente al contenido común de los objetos de su mundo. En el dominio intelectual de los problemas de la vida a cada individuo se atribuyen diferentes fracciones que cada uno tratará a su modo, según los diferentes intereses de su vida. El grado en que el concepto individualista del problema del conocimiento ofrece una imagen deformada del saber colectivo, corresponde a lo que ocurriría si la técnica, el modo de trabajar y la productividad de una fábrica de 2 000 trabajadores, sumamente especializados, se consideraran como formados por 2 000 operarios que trabajaran en cuartos separados, cada cual por su lado realizando las mismas operaciones aisladamente, y fabricando cada cual, desde el principio hasta el fin, un producto individual. Por supuesto, los obreros no fabrican paralelamente el mismo objeto, sino que, más bien, gracias a la división del trabajo, elaboran colectivamente un producto, cooperan en él.

Preguntémonos un momento qué es lo que le falta a la antigua teoría, en esta explicación individualista del proceso del trabajo y de la obra colectivos. En primer lugar, se desconoce lisa y llanamente la trama que, en una división real del trabajo, determina el carácter de la labor de cada individuo, desde el que preside la dirección hasta el aprendiz más humilde, y que integra de una manera inteligente la índole de cada producto parcial fabricado por el trabajador individual. El hecho de que no se haya observado el carácter social del saber y de la experiencia no se debió originalmente, como lo suponen muchos, a que se desconoció el papel que desempeña la "masa" y se exageró el del gran hombre. Su explicación radica más bien en que nunca se supo analizar ni apreciar el nexo social original en que se nutre y se desarrolla cada experiencia y percepción particular e individual.[7] Esta interde-

pendencia original de los elementos del proceso vital, que es análoga, pero no idéntica a la división del trabajo, difiere en la sociedad agraria y en el mundo urbano. Además, en éste, los diferentes grupos que participan en la vida de la ciudad a un tiempo tienen diferentes problemas cognoscitivos y adquieren su experiencia por diferentes caminos, aun cuando se trate de los mismos objetos. Sólo cuando desde el principio se introduce en el método genético el punto de vista según el cual un grupo de 2 000 personas no perciben la misma cosa 2 000 veces, sino que, conforme a la articulación interna de la vida del grupo y a las diversas funciones e intereses, surgen subgrupos que actúan y piensan colectivamente unos con otros o unos contra otros, sólo cuando se consideran las cosas desde este ángulo, se logra comprender cómo, en la misma inclusiva sociedad, pueden aparecer sentidos diversos, debidos a los orígenes divergentes de los diferentes miembros de toda la sociedad.

Otra deformación inconsciente de la epistemología clásica en su caracterización de la génesis del proceso cognoscitivo, estriba en que procede como si el conocimiento naciera de un acto de contemplación meramente teórica. En este punto parece que eleva un caso marginal a la categoría de principio central. Generalmente lo que motiva el pensamiento humano no es el impulso contemplativo, ya que se requiere una influencia oculta e inconsciente, volitiva y emocional, para asegurar la orientación permanente del conocimiento en la vida del grupo. Por lo mismo que el saber es fundamentalmente colectivo (la idea del individuo aislado es un caso particular, y de reciente creación), presupone una comunidad del saber que surge, al principio, de la comunidad de experiencias preparadas en el subconsciente. Sin embargo, desde el momento en que se ha advertido el hecho de que casi todo el pensamiento surge sobre una base de acciones colectivas, se siente uno obligado a reconocer la fuerza de lo inconsciente colectivo. La aparición íntegra del punto de vista sociológico en el conocimiento, forzosamente entraña el descubrimiento gradual del fundamento irracional del conocimiento racional.

El hecho de que el análisis epistemológico y psicológico de la génesis de las ideas haya tardado tanto en descubrir el factor social en el conocimiento se explica por la circunstancia de que ambas disciplinas surgieron en el periodo individualista de la sociedad. Adquirieron la armazón de sus problemas en épocas de individualismo y de subjetivismo radicales, en que se desintegraba el orden social de la Edad Media, y en los albores liberales de

la era del capitalismo burgués. En esos periodos, aquellos que se interesaban por esos problemas, los intelectuales y las personas cultas y acomodadas de la sociedad burguesa, se hallaron colocados en circunstancias tales que la interconexión original del orden social debe de haber sido necesariamente invisible, en su mayor parte, para ellos. Por lo tanto podían, de buena fe, presentar el conocimiento y la experiencia como fenómenos típicamente individualistas. En particular porque tenían presente sólo el fragmento de realidad en el que figuraban las minorías dominantes y que se caracterizaba por la competencia entre individuos, los acontecimientos sociales sólo podían aparecérseles como si los individuos autónomos hallaran dentro de sí mismos la fuerza de tomar la iniciativa de la acción y del saber. Vista desde aquel fragmento la sociedad parecía sólo una multiplicidad infinitamente compleja de espontáneos actos individuales, y actos de acción y de conocimiento. Este carácter eminentemente individualista no puede sostenerse, ni en el caso de la llamada estructura social del liberalismo, considerada en conjunto, pues en este caso también la iniciativa relativamente libre de los individuos que destacan está dirigida y orientada, lo mismo en su acción que en su conocimiento, por las circunstancias de la vida social y por las tareas que imponen. Así, pues, aquí también encontramos una intraconexión social, oculta detrás de la iniciativa individual. Por otra parte, es indudablemente cierto que existen estructuras sociales en las cuales ciertas capas (en razón de la zona más amplia que abarca la libre competencia) pueden tener mayor grado de individualización en su pensamiento y en su conducta. Sería, sin embargo, un error, definir la naturaleza del pensamiento en general basándose en esta peculiar situación histórica, en la que pudo desarrollarse en condiciones excepcionales un modo relativamente individual de pensar. Sería violentar los hechos históricos el considerar tales condiciones excepcionales como la característica axiomática de la psicología del pensamiento y de la epistemología. No lograremos fundar una psicología adecuada y una teoría del conocimiento completa mientras nuestra epistemología no haya reconocido, desde el principio, el carácter social del conocimiento, y no considere el pensamiento individual como una mera excepción.

En este caso, también, no se debe de seguro a una mera casualidad el hecho de que el punto de vista sociológico se haya sumado a los demás en una fecha relativamente reciente. Ni es tampoco una casualidad el hecho de que el concepto que reúne la esfera social y la del conocimiento haya surgido en una época en que el género humano ha puesto su mayor empeño en

contrarrestar la tendencia a una sociedad individualista y no dirigida, rayana en la anarquía, por medio de un tipo de orden social más orgánico. En tal situación debe surgir un sentido general de interdependencia —de la interdependencia que liga la experiencia aislada a la corriente de experiencia de individuos aislados, y éstos, a su vez, al edificio de la comunidad más amplia de experiencia y actividad—. Así, pues, la reciente teoría del conocimiento constituye también un intento para tomar en cuenta el arraigo del conocimiento en la textura social. En ella actúa una nueva orientación de la vida, que se esfuerza en detener el extrañamiento y la desorganización provocada por una exagerada actitud individualista y mecanicista. Los modos epistemológico, psicológico y sociológico de plantear problemas constituyen las tres formas más importantes de inquirir acerca del proceso cognoscitivo, y de indagar su naturaleza. Hemos tratado de presentarlos de tal modo que aparezcan como partes de una situación unitaria, que emergen una tras otra en sucesión necesaria y se penetran recíprocamente. Así, proporcionan la base de las reflexiones expuestas en este volumen.

El control del inconsciente colectivo como problema de nuestra época

La aparición del problema de la multiplicidad de los estilos de pensamiento que han ido surgiendo en el curso del desarrollo científico y la perceptibilidad de los motivos de lo inconsciente colectivo, hasta ahora ocultos, es sólo uno de los aspectos que ponen de manifiesto la rebeldía intelectual que caracteriza nuestra época. A pesar de la difusión democrática de la instrucción, los problemas filosóficos, psicológicos y sociológicos que acabamos de presentar han preocupado sólo a una minoría intelectual, relativamente pequeña. Esta inquietud intelectual fue considerada como privilegio profesional suyo, y efectivamente hubiera quedado en preocupación particular de esa minoría si, gracias al desarrollo de la democracia, todas las capas sociales no hubieran sido llevadas a participar en la discusión política y filosófica.

La anterior exposición nos ha mostrado, sin embargo, que las raíces de la discusión iniciada por los intelectuales penetraron profundamente en la

situación de la sociedad considerada en su conjunto. En muchos aspectos, sus problemas no eran otra cosa que la intensificación sublimada y el refinamiento racional de una crisis social e intelectual que, a la postre, en su fondo, afectaba a la sociedad entera. El fracaso de la concepción objetiva del mundo cuya garantía, en la Edad Media, era la Iglesia, se reflejaba aún en las mentes más sencillas. Las ideas que los filósofos discutían entre ellos con una terminología racional, las masas las vivieron en forma de conflicto religioso.

Cuando la diversidad de iglesias remplaza al sistema doctrinal único, garantizado por la revelación, con la ayuda del cual podía explicarse todo cuanto es esencial en un mundo agrario estático; cuando surgen muchas pequeñas sectas allí donde antaño había una sola religión universal, las mentes de las gentes sencillas fueron presa de inquietudes parecidas a las que habían experimentado los intelectuales en el ramo de la filosofía, al observar la coexistencia de numerosas teorías de la realidad y del conocimiento.

En los albores de los tiempos modernos, el movimiento protestante introdujo, en lugar de la salvación revelada, garantizada por la institución objetiva de la Iglesia, la noción de la certidumbre subjetiva de la salvación. A la luz de tal doctrina se suponía que cada persona podía decidir, según su propia conciencia subjetiva, si su conducta era agradable a Dios y podía conducirla a la salvación. Así, pues, el protestantismo convirtió en subjetivo un criterio que hasta entonces había sido objetivo, e hizo algo semejante a lo que estaba haciendo la moderna epistemología cuando abandonó un orden de existencia objetivamente garantizado y se refugió en el sujeto individual. No había mucho que anotar de la doctrina de la certidumbre subjetiva de la salvación hasta que aparece un punto de vista psicológico en el que, poco a poco, la observación del proceso psíquico, que llegó a convertirse en una verdadera curiosidad, se volvió más importante que la rebusca de las señales de salvación que los hombres habían tratado hasta entonces de descubrir en sus propias almas.

Otro factor contribuyó a debilitar la creencia en un orden objetivo del mundo: el hecho de que la mayoría de los Estados políticos, en el periodo del despotismo ilustrado, se esforzaran en debilitar a la Iglesia, con los mismos medios que ella había empleado antes, es decir, procurando sustituir la interpretación objetiva del mundo que garantizaba la Iglesia por una que garantizaba el Estado. De este modo ganaba la causa del progreso de la "ilustración", que era al mismo tiempo una de las armas que esgrimía la ascen-

dente burguesía. Ambos, el Estado moderno y la burguesía, tuvieron éxito en la medida en que el concepto racionalista y naturalista del mundo iba desplazando al religioso. Esto sucedió, sin embargo, sin que las capas más amplias de la sociedad se impregnaran de esa plenitud de conocimiento que se requiere para un pensamiento racional. Además, esa difusión del concepto racionalista del mundo se realizó sin que los sectores interesados conquistaran una posición social que hubiera permitido una individualización de las formas de la vida y del pensamiento.

No obstante, sin una situación social que impulse y tienda hacia la individualización, un modo de vivir que carezca por completo de mitos colectivos es difícilmente soportable. El mercader, el empresario, el intelectual, cada uno a su modo, ocupa una posición que requiere decisiones racionales respecto de las tareas cotidianas. Al llegar a esas decisiones el individuo necesita siempre liberar sus juicios de los demás, y pensar en obtener determinados resultados de una manera racional, desde el punto de vista de sus propios intereses. Esto no se aplica a los campesinos del tipo antiguo ni a la masa recién formada de trabajadores de cuello duro que ocupan posiciones que requieren poca iniciativa y ninguna visión de índole especulativa. Su comportamiento se norma, hasta cierto punto, en mitos, tradiciones o en la fe de las masas en un líder. Los hombres que en su vida cotidiana no están acostumbrados, por ocupaciones que impulsan hacia la individualización, a tomar por sí mismos sus propias decisiones, a distinguir desde su punto de vista personal lo que está bien y lo que está mal, que nunca tienen oportunidad de analizar desde ese punto de vista los elementos de las situaciones, y que, además, no pueden desarrollar una conciencia de sí mismos que les permita permanecer firmes cuando el individuo se encuentra separado del modo de pensar peculiar a su grupo y tiene que pensar por su cuenta, tales individuos no podrán, aun en la esfera religiosa, resistir la embestida de crisis interiores tan graves como el escepticismo. La vida, considerada como un equilibrio interior que es preciso volver a reconquistar siempre: he aquí el elemento esencialmente nuevo que el hombre moderno, al nivel de la individualización, debe elaborar para sí mismo, si ha de vivir sobre la base de racionalidad de la "ilustración". Una sociedad que en su división del trabajo y en su diferenciación funcional no puede ofrecer a cada individuo una serie de problemas y de campos de acción en los que la plena iniciativa y el juicio individual puedan ejercerse, tampoco podrá elaborar una completa con-

cepción del mundo individualista y racionalista, que pretenda convertirse en una realidad social efectiva.

Aunque sería un error creer —como tienen tendencia a hacerlo los intelectuales— que el siglo de las luces cambió realmente al vulgo de un modo fundamental, ya que la religión, aunque debilitada, perduró como ritual, culto, devoción y modos extáticos de experiencia; sin embargo, su embestida fue lo bastante fuerte para quebrantar en gran medida la concepción religiosa del mundo. Las formas de pensamiento que caracterizan a la sociedad industrial penetraron gradualmente en las zonas que tenían algún contacto con la industria y, más tarde o más temprano, socavaron uno tras otro los elementos de la explicación religiosa del mundo.

El Estado absolutista, al reivindicar como una de sus prerrogativas la instauración de su propia interpretación del mundo, dio un paso que, más tarde, con la democratización de la sociedad, tendió cada vez más a sentar un precedente. Mostró que podía utilizarse su concepto del mundo, como un arma, por la política, y que ésta no era sólo una lucha por conquistar el poder, sino que ante todo adquiría un significado realmente fundamental cuando infundía a sus metas una especie de filosofía política, un concepto político del mundo. No trazaremos en detalle un cuadro de la forma en que, con la creciente democratización, no sólo el Estado, sino también los partidos políticos se esforzaron en dar a sus conflictos una sistematización y fundamentos filosóficos. En primer lugar, el liberalismo; luego, siguiendo de mal grado su ejemplo, el conservatismo, y, por último, el socialismo, hicieron de sus fines políticos un credo filosófico, una concepción del mundo con sólidos métodos y conclusiones impuestas. Así, a la división de las concepciones religiosas, vino a añadirse el fraccionamiento de las doctrinas políticas. Pero mientras que las iglesias y las sectas libraban sus combates con diversos artículos de fe irracionales y cultivaban el elemento racional sólo para los miembros del clero y para un reducido número de intelectuales laicos, los nacientes partidos políticos incorporaron los argumentos racionales y, si posible, científicos a sus sistemas de pensamiento en una proporción mucho más alta y les atribuyeron mucha más importancia. Esto se debió, en parte, a que fueron los últimos en aparecer en la historia, en un periodo en que la ciencia gozaba de mayor estimación social, y, en parte, al método que empleaban para reclutar sus funcionarios, ya que, al principio cuando menos, elegían a éstos entre los intelectuales emancipados que mencionamos antes. Estaba de acuerdo con las necesidades de una sociedad industrial y de esas

capas intelectuales el basar sus acciones colectivas no sobre una franca enunciación de su creencia, sino más bien sobre un sistema de ideas justificables racionalmente.

El resultado de esta mezcla de la política y del pensamiento científico fue que toda clase de política, por lo menos en aquella forma en que se presentaba a sí misma para su aceptación, fue recibiendo poco a poco un tinte científico, y que cualquier tipo de actitud científica recibía a su vez cierto matiz político.

Tal amalgama tuvo efectos negativos al lado de otros positivos. Facilitó a tal punto la difusión de las ideas científicas que capas sociales cada vez más extensas tuvieron que buscar, en toda su existencia política, justificaciones teóricas de su posición. Así aprendieron —aunque a menudo en forma de mera propaganda— a pensar sobre sociedad y política, con las categorías del análisis científico. También fue una ayuda para la ciencia política y social en el sentido de que ésta pudo aprehender la realidad en forma concreta, y, al hacerlo, se dio a sí misma materia para plantearse problemas que le ponían en continuo contacto con aquel dominio de la realidad dentro del cual tenía que operar, a saber, la sociedad. Las crisis y las exigencias de la vida social le brindaban la materia empírica a estudiar, las interpretaciones políticas y sociales y las hipótesis gracias a las cuales le sería posible analizar los hechos. Las teorías de Adam Smith, lo mismo que las de Marx —para sólo mencionar esas dos—, se elaboraron y extendieron con el propósito de interpretar y analizar colectivamente los acontecimientos observados.

El principal inconveniente, sin embargo, en esa vinculación directa entre la teoría y la política, radica en el hecho de que, en tanto que el conocimiento tiene que conservar siempre su carácter experimental si quiere seguir dando cuenta de nuevas series de fenómenos, el pensamiento dominado por una actitud política no puede reajustarse continuamente a nuevas experiencias. Los partidos políticos, por el mero hecho de que están organizados, no pueden conservar flexibilidad alguna en sus métodos de pensamiento o estar dispuestos a aceptar la respuesta, cualquiera que sea, que les proporcionen sus investigaciones. Estructuralmente son corporaciones públicas y organizaciones militantes. Esto por sí solo basta para orientarlos por fuerza en una dirección dogmática. Cuanto más intelectuales se hacían los funcionarios de un partido tanto más perdían la fuerza de receptibilidad y elasticidad que habían traído consigo de su anterior situación más movediza.

El otro peligro que entraña una alianza entre la ciencia y la política es que las crisis que afectan al pensamiento político se conviertan en crisis del pensamiento científico. En este complejo, sólo concentraremos nuestra atención en un solo hecho que, sin embargo, se ha vuelto significativo para la situación contemporánea. La política es un conflicto y tiende cada vez más a ser un combate de vida o muerte. Cuanto más encarnizado se hizo ese combate tanto más profundamente logró adueñarse de las ocultas corrientes de emociones que antes actuaban en forma inconsciente, pero no por eso menos intensa, y las llevó por la fuerza al terreno descubierto de la conciencia.

La discusión política posee un carácter fundamentalmente distinto de la discusión académica. Se esfuerza no sólo en tener razón, sino en demoler los cimientos de la existencia intelectual y social de su adversario. Por lo tanto, la discusión política penetra más profundamente en los fundamentos existenciales del pensamiento que la discusión que sólo piensa en términos de unos cuantos "puntos de vista" seleccionados y considera únicamente "lo teórico" de un argumento. El conflicto político, que es ya, desde el principio, una forma racionalizada de la lucha por el predominio social, ataca el estado social del adversario, su prestigio público y su confianza en sí mismo. Es difícil decir si la sublimación, o sustitución por la discusión de las armas de combate más antiguas, tales como empleo directo de la fuerza y de la opresión, constituye, realmente, un adelanto fundamental en la vida humana. Es cierto que, exteriormente, es más difícil soportar la represión física, pero la voluntad de aniquilamiento psíquico, que la remplazó en muchos casos, es tal vez aún más insoportable. No es, pues, de extrañar que en esta esfera, en particular, la refutación teórica se haya ido transformando gradualmente en un ataque mucho más fundamental a toda la situación vital del adversario, y con la destrucción de sus teorías se espera también socavar su posición social. Tampoco es de sorprender que en tal conflicto, en el que, desde que se inicia, uno se fija no sólo en las palabras que una persona dice, sino también en el grupo del que es vocero, y en la acción que se tiene en vista mientras se exponen los argumentos, se considere el pensamiento en conexión con la forma de existencia a la que está vinculado. Es verdad que el pensamiento ha sido siempre expresión de la vida y de la acción de un grupo determinado (exceptuado un pensamiento sumamente académico que, por algún tiempo, logró aislarse de la vida activa). Pero la diferencia radica, por una parte, en que en los conflictos religiosos los resultados teóri-

cos no tenían tan vital importancia y, por otra, en que, al analizar a sus adversarios, los hombres no lo llevaban hasta el análisis del grupo, porque, como ya vimos, los pensadores de una época individualista no habían logrado aún percibir los elementos sociales de los fenómenos intelectuales.

En la discusión política de las democracias modernas, en que las ideas eran, más claramente, representativas de ciertos grupos, la determinación social y existencial del pensamiento se volvió más fácilmente visible. En principio, la política fue la primera que descubrió el método sociológico en el estudio de los fenómenos intelectuales. Básicamente, las contiendas políticas fueron las que permitieron por primera vez a los hombres percibir los motivos colectivos inconscientes que siempre orientaron al pensamiento. La discusión política es, desde el principio, algo más que una argumentación teórica; desgarra los disfraces, desenmascara los motivos inconscientes que ligan la existencia del grupo con sus aspiraciones culturales y con sus argumentos teóricos. De modo que a medida que la política moderna peleó sus batallas con armas teóricas el proceso de desenmascaramiento penetró hasta las raíces sociales de la teoría.

El descubrimiento de esas raíces sociales del pensamiento asumió, pues, al principio, la forma de dicho proceso. Al mismo tiempo que se disolvía la concepción unitaria y objetiva del mundo el hombre común y corriente veía surgir, en su lugar, una multiplicidad de concepciones divergentes del mundo y los intelectuales una irreconciliable pluralidad de estilos de pensamiento. Entonces apareció en el espíritu público la tendencia a descorrer el velo que ocultaba los motivos "situacionales" inconscientes del pensamiento de un grupo. Esta agudización final de la crisis intelectual puede caracterizarse por dos conceptos que, unidos, parecen un lema: "ideología y utopía"; debido a su significado simbólico, se les ha elegido como título de esta obra.

El concepto "ideología" refleja uno de los descubrimientos que han surgido del conflicto político, a saber, que los grupos dominantes pueden estar tan ligados en su pensamiento a los intereses de una situación que, sencillamente, son incapaces de percibir ciertos hechos que vendrían a destruir su sentido de dominación. La palabra "ideología" entraña el concepto de que, en ciertas situaciones, el inconsciente colectivo de ciertos grupos oscurece el verdadero estado de la sociedad, tanto para esos grupos como para los demás, y que, por lo mismo, la estabiliza.

El concepto de un pensar utópico refleja el otro descubrimiento opuesto que se debe a la lucha política, a saber, que algunos grupos oprimidos están

intelectualmente tan interesados en la destrucción y en la transformación de determinado orden social que, sin saberlo, sólo perciben aquellos elementos de la situación que tienden a negarlo. Su pensamiento es incapaz de diagnosticar correctamente una situación real de la sociedad, no les interesa en forma alguna la realidad; antes bien, se esfuerzan en su pensamiento por cambiar el orden vigente. Su pensamiento nunca es un diagnóstico de la situación; sólo puede servir para orientar la acción. En la mentalidad utópica el inconsciente colectivo, guiado por una apasionada representación y por una decidida voluntad de acción, oculta ciertos aspectos de la realidad. Vuelve la espalda a todo aquello que debilitaría su creencia o paralizaría su deseo de cambiar las cosas.

El inconsciente colectivo y la actividad determinada por él sirven para disfrazar ciertos aspectos de la realidad social en dos direcciones. Es posible, además, como lo vimos antes, designar específicamente el origen y la dirección de esa desviación. La tarea de esta obra consistirá en determinar, en las dos direcciones indicadas, las fases más significativas de este descubrimiento del papel de lo inconsciente, tal como aparece en la historia de la ideología y de la utopía. Respecto de este punto nos corresponde únicamente definir el estado de ánimo que se derivó de ese descubrimiento, pues es lo que caracteriza la situación que originó este libro.

Al principio, los partidos que poseían las nuevas "armas intelectuales", es decir, aquellos que podían quitar la máscara a lo inconsciente, tuvieron una tremenda ventaja sobre sus adversarios. Éstos se asombraron de que se demostrara que sus ideas eran meros reflejos deformados de su situación en la vida, anticipaciones de sus intereses inconscientes. El solo hecho de que se pudiera demostrar en forma convincente al adversario qué motivos hasta entonces ocultos inspiraban sus ideas debe de haberlo llenado de terror y despertado en la persona que usaba el arma un sentimiento de maravillosa superioridad. Al mismo tiempo, se asistió a los albores de una conciencia que hasta entonces el género humano se había ocultado a sí mismo con la mayor tenacidad. Tampoco fue una casualidad que esa invasión de lo inconsciente se debiera a un audaz agresor, en tanto que el agredido se sentía doblemente abrumado: en primer lugar, por el descubrimiento del propio inconsciente, y, en seguida, por el hecho de que revelaba y ponía de manifiesto ese inconsciente con una intención hostil. En efecto, es fácil percibir que existe una diferencia considerable entre utilizar lo inconsciente con el propósito de socorrer o curar y con el de desenmascarar.

Hoy en día, sin embargo, hemos llegado a una etapa en que esa arma de mutua revelación y de descubrimiento recíproco de las fuentes inconscientes de la existencia intelectual se ha vuelto la propiedad no de un grupo entre muchos, sino de todos ellos. En la medida en que los diversos grupos trataron de destruir la confianza de sus adversarios en su pensamiento, por medio de esa modernísima arma intelectual de desenmascaramiento radical, destruyeron también, cuando todas las composiciones se fueron sujetando gradualmente a un análisis, la confianza del hombre en el pensamiento humano en general. El proceso de exponer los elementos problemáticos del pensamiento que habían permanecido latentes desde el ocaso de la Edad Media, culminó a la postre en la ruina del pensamiento en general. El hecho de que un número cada vez mayor de personas se refugiaran en el escepticismo o en el irracionalismo, lejos de ser accidental, era más bien ineludible.

Dos poderosas corrientes se reúnen aquí, y se refuerzan mutuamente con avasalladora energía: una de ellas, la desaparición del mundo intelectual unitario, con normas y valores fijos; la otra, el súbito surgir de lo inconsciente, oculto hasta entonces, a la clara luz de la conciencia. El hombre, desde tiempo inmemorial, se representaba su propio pensamiento como un segmento de su existencia espiritual y no como un hecho aislado y objetivo. Reorientación, en el pasado, significaba a menudo un cambio en el propio hombre. En aquellas épocas primitivas se trataba parcialmente de lentas alteraciones de los valores y las normas, de una transformación gradual del marco de referencia del que los hombres derivaban la suprema orientación de sus actos. Pero en los tiempos modernos los elementos de desorganización son mucho más poderosos. El recurso a lo inconsciente tendía a socavar el suelo del que brotaban los puntos de vista diferentes. Las raíces que habían suministrado hasta entonces su sustento al hombre se pusieron al descubierto. Poco a poco se vuelve claro para todos que no podemos seguir viviendo, ahora que conocemos nuestros motivos inconscientes, como cuando los ignorábamos. En nuestra experiencia actual se trata de algo más que de una nueva idea, y las preguntas que planteamos son algo más que un nuevo problema. Lo que nos interesa aquí es la perplejidad elemental de nuestra época, que se halla condensada en la sintomática pregunta: "¿cómo debe seguir pensando y viviendo el hombre en una época en que se plantean y meditan los problemas de ideología y de utopía en forma tan radical, con todas sus implicaciones?"

Por supuesto, es posible evadirse de esa situación en que la pluralidad de los estilos de pensamiento se ha hecho patente y en que se ha reconocido la existencia de los motivos de lo inconsciente colectivo, sencillamente ocultándonos a nosotros mismos esos procesos. Se puede uno refugiar en una lógica supratemporal y afirmar que la verdad, como tal, es inmaculada y no asume una pluralidad de formas, ni tiene relación alguna con los motivos inconscientes. Pero en un mundo en que el problema no es meramente un interesante tema de discusión, sino más bien una perplejidad interior, a la postre surgirá alguien que se rebelará contra ese concepto y afirmará que "nuestro problema no es la verdad en sí: es nuestro pensamiento tal como lo vemos arraigado en la acción, en la situación social, en motivaciones inconscientes. Mostradnos cómo podemos llegar de nuestras percepciones concretas a vuestras definiciones absolutas. No habléis de verdad en sí, sino enseñadnos la forma en que nuestras convicciones, que nacieron de nuestra situación social, se pueden trasladar a una esfera en que sea posible trascender el partidarismo, el carácter fragmentario de la humana visión, en que el origen social y el predominio de lo inconsciente en el pensamiento conduzcan a observaciones comprobadas, más bien que al caos." No se llega a lo absoluto del pensamiento al garantizar, por medio de un principio general, que lo posee uno o al poner un marbete sobre un concepto particular y limitado (generalmente el de uno mismo) como si estuviese por encima de los partidos y provisto de autoridad.

Ni tampoco recibimos gran ayuda cuando llegamos a unas cuantas proposiciones en las cuales el contenido es tan formal y abstracto (es decir, en las matemáticas, la geometría, y la economía política pura) que, de hecho, parecen completamente desligadas del individuo social que piensa. La batalla no tiene por objeto esas proposiciones, sino un tesoro mayor de determinaciones tácticas en las que el hombre diagnostica concretamente su situación individual y social, en que se perciben las interdependencias concretas de la vida y los acontecimientos exteriores se comprenden por primera vez correctamente. El combate se vuelve encarnizado en torno a esas proposiciones en que cada concepto se orienta, desde un principio, con sentido peculiar; en que usamos vocablos como conflicto, fracaso, enajenación, rebelión, resentimiento; vocablos que no reducen complejas situaciones, con el objeto de describirlas de un modo formal y exterior, sin capacidad para reconstruirlas de nuevo; en palabras, en fin, que perderían todo su sentido si se las vaciara de su orientación, de sus elementos valiosos.

Ya mostramos en otra parte de esta obra que la evolución de la ciencia moderna conduce al desarrollo de una técnica del pensamiento por medio de la cual se excluye todo aquello que sólo es inteligible desde el punto de vista de su sentido. El "behaviourismo" ha concedido lugar preferente a esa tendencia a concentrar la atención en reacciones perceptibles sólo exteriormente, y ha tratado de construir un mundo de hechos en el cual sólo existirían datos mensurables, correlaciones entre series de factores, en las que se podría prever el grado de probabilidad de las formas de conducta en determinadas situaciones. Es posible, y aun probable, que la sociología deba pasar por esa etapa en que su contenido tendrá que sufrir una deshumanización y una formalización mecánicas, como fue el caso de la psicología, de tal suerte que, fuera del culto a un ideal de estrecha y mezquina exactitud, nada subsistirá que no sean datos estadísticos, test, mediciones, etc., dejándose, a la postre, de plantear en cada caso el verdadero problema. Todo cuanto se puede decir aquí es que el hecho de reducirlo todo a cosas que se pueden describir como objetos mensurables o susceptibles de un inventario tiene el sentido de un empeñoso esfuerzo para determinar todo aquello que se puede asentar sin ambigüedad, y, además, para darnos cuenta de lo que ocurre con nuestro mundo psíquico y social, cuando lo reducimos a meras relaciones externas y mensurables. No cabe duda de que, de este modo, no podremos penetrar efectivamente en la realidad social. Tomemos, por ejemplo, el fenómeno relativamente sencillo que expresa el vocablo "situación". ¿Qué queda de él, si es que sigue siendo inteligible, cuando se le reduce a una constelación exterior de modos de comportamiento recíprocamente vinculados, pero sólo exteriormente visibles? Es claro, por otra parte, que una situación humana se puede caracterizar únicamente cuando se han tomado también en cuenta aquellos conceptos que tienen de ella los participantes, la forma en que experimentan sus tensiones en tal situación y en que reaccionan a las tensiones concebidas de ese modo. O bien, examinemos cierto medio, por ejemplo, aquel en que vive una familia. Las normas que prevalecen en esa familia y que resultan inteligibles sólo mediante una interpretación de su sentido, ¿no forman acaso parte integrante de ese medio, con tanto derecho como el paisaje o los muebles de su hogar? Más aún, ¿dicha familia no debe, *ceteris paribus,* considerarse como un medio completamente diferente (desde el punto de vista de la educación de los hijos) cuando sus normas han cambiado? Si queremos comprender un fenómeno tan concreto como una situación o como el contenido normativo de un medio, el esque-

ma puramente mecánico no bastará y será preciso introducir además otros conceptos adecuados para comprender los elementos que entrañan un sentido y no son mensurables.

Pero sería un error suponer que las relaciones entre esos elementos son menos claras y precisas que las que prevalecen entre fenómenos meramente mensurables. Al contrario, la interdependencia recíproca de los elementos que intervienen en la génesis de un acontecimiento se puede captar mucho más íntimamente que la de los elementos estrictamente exteriores y formales. En este punto recobra sus fueros ese método que, siguiendo a Dilthey, me gustaría llamar la captación comprensiva de las "conexiones vitales originales" *(das verstehende Erfassen des "ursprünglichen Lebenszusammenhanges")*.[8] En tal método, gracias al empleo de una técnica de intelección, la interpretación funcional recíproca de las experiencias psíquicas y de las situaciones sociales se vuelve inmediatamente inteligible. Nos hallamos ante un dominio de existencia en el cual se vuelve forzosamente evidente el hecho de que las reacciones psíquicas surgen de nuestros adentros y no se pueden comprender por una mera causalidad externa, según el grado de probabilidad de su frecuencia. Tomemos algunas de las observaciones que hizo la sociología empleando este método de intelección o comprensión y consideremos la índole de la prueba científica que proporcionan. Cuando se asienta, respecto de las primeras comunidades cristianas, que el origen su ética era comprensible como la expresión del resentimiento de las clases oprimidas, y cuando otros añaden que este concepto ético era completamente ajeno a la política, porque correspondía a la mentalidad de una clase social que, en realidad, no aspiraba al poder ("Dad al César lo que es del César") y cuando se dice, además, que tal ética no es una ética de tribu, sino una ética universal, puesto que surgió en el suelo de la ya por entonces desintegrada estructura tribal del imperio romano, es claro que esas correlaciones entre situaciones sociales, por una parte, y modos psicoéticos de comportamiento, por otra, no son, es cierto, mensurables, pero no obstante es posible penetrar mucho más profundamente su carácter esencial que si se hubieran establecido coeficientes de correlación entre los diversos factores. Las correlaciones son evidentes porque hemos aplicado un método de comprensión a esas interdependencias primordiales de la experiencia, de las que surgieron esas normas.

Es claro, pues, que las principales proposiciones de las ciencias sociales no son ni mecánicamente exteriores, ni formales; no representan correlacio-

nes meramente cuantitativas, sino más bien diagnósticos de situaciones en los cuales empleamos, en forma muy amplia, los conceptos concretos y los tipos de pensamiento que fueron creados para determinados fines de actividad en la vida real. Es claro, además, que cualquier diagnóstico de la ciencia social se halla íntimamente relacionado con las valoraciones y las orientaciones inconscientes del observador y que el proceso de esclarecimiento crítico de las ciencias sociales se halla estrechamente ligado al del esclarecimiento de nuestra orientación en el mundo de la vida cotidiana. Un observador que no se interesara de modo fundamental por las raíces sociales de la cambiante ética del periodo en que vive, que no meditara sobre los problemas de la vida social en términos de las tensiones que existen entre las diversas capas sociales, y que tampoco hubiera descubierto el aspecto fecundo del resentimiento en su propia experiencia, nunca acertaría a ver la fase de la moral cristiana que antes describimos, y menos aún a comprenderla. Precisamente, en el grado en que participa desde el punto de vista de la valoración (a favor o en contra) en la lucha por la preponderancia de las clases humildes, en la medida en que valora el resentimiento, positiva o negativamente, advierte el sentido dinámico de la tensión social y del resentimiento. "Clases humildes", "preponderancia social", "resentimiento", lejos de ser conceptos formales, son conceptos orientados y llenos de sentido. Si se les formalizara y se eliminara de ellos las valoraciones que contienen, el modelo de pensamiento que caracteriza la situación, en la que precisamente el resentimiento produce la nueva y benéfica norma fecunda, resultaría absolutamente incomprensible. Cuanto más estrechamente se observa la palabra "resentimiento", más claro se vuelve que ese vocablo, aunque en apariencia sólo describe una actitud y no establece un valor, en realidad está preñado de valoraciones. Si se prescinde de éstas, la idea deja de ser concreta. Además, si el pensador no se interesa en reconstruir el sentimiento de resentimiento, la tensión que impregnó la antes descrita situación del cristianismo primitivo seguiría siendo perfectamente incomprensible para él. Así, pues, en este punto también, la voluntad orientada hacia fines de la acción es la fuente de la comprensión de la situación.

Para trabajar en las ciencias sociales es preciso participar en el proceso social, pero esta participación en el inconsciente esfuerzo colectivo no significa en modo alguno que las personas que participan en él falsifiquen los hechos o no los vean como son. En realidad, al contrario, la participación en la trama viva de la vida social constituye un supuesto previo a la compren-

sión de la naturaleza íntima de esa viviente trama. El tipo de participación de que disfruta el pensador determina la forma en que plantea sus problemas. El hecho de descuidar los elementos cualitativos y de abstraer el factor volitivo no constituye la objetividad, sino, más bien, la negación de la cualidad esencial del objeto.

Con esto tampoco queremos decir que, cuanto más grande es la parcial participación personal, tanto mayor es la objetividad, pues esto resultaría igualmente falso. En esta esfera prevalece una peculiar dinámica interna de los modos de comportamiento en que si se contiene el *élan politique,* este *élan* se sujeta a sí mismo a un control intelectual. Hay un punto en que el *élan politique* choca con algo, y, de rechazo, vuelto sobre sí mismo, empieza a sujetarse a un control crítico. Hay un punto en que el propio movimiento de la vida, especialmente en las grandes crisis, se eleva por encima de sí mismo y percibe sus propios límites. Es el punto en que el complejo político de ideología y utopía se vuelve materia de la sociología del conocimiento, y en que el escepticismo y el relativismo que surgen de la mutua destrucción y de la desvaloración recíproca de metas políticas divergentes, se convierte en tabla de salvación. En efecto, ese relativismo y ese escepticismo obligan a una autocrítica y a un control de sí mismo y conducen a una nueva concepción de la objetividad.

Lo que parece tan intolerable en la propia vida, es decir, el tener que seguir viviendo con lo inconsciente destapado, constituye el previo requisito histórico de la conciencia crítica y científica de uno mismo. En la vida personal, también, el dominio y la vigilancia de uno mismo se desarrollan sólo cuando en nuestro ciego avanzar por la vida tropezamos con un obstáculo que nos arroja, de rechazo, sobre nosotros mismos. Gracias a ese choque con otras formas posibles de existencia, se hace patente a nosotros la peculiaridad de nuestro modo de existir. Aun en nuestra vida personal, logramos convertirnos en nuestros propios amos únicamente cuando los motivos inconscientes, que antes empujaban por detrás, irrumpen de súbito en nuestro campo de visión y caen bajo el control consciente. El hombre alcanza la objetividad y adquiere un yo por referencia a su concepción del mundo, no cejando en su voluntad de acción y manteniendo sus valoraciones en suspenso, sino enfrentándose consigo y juzgándose a sí mismo. El criterio de este autoesclarecimiento es que no sólo el objeto, sino también nosotros mismos caemos plenamente en nuestro propio campo visual. Nos volvemos visibles para nosotros mismos, no vagamente como un sujeto cognoscente, sino re-

presentando cierto papel hasta entonces oculto a nuestros ojos, en una situación hasta entonces impenetrable y con motivos que nunca habíamos conocido antes. En tales momentos se nos revela súbitamente la íntima conexión existente: entre el papel que desempeñamos y nuestras motivaciones, por un lado, y nuestro modo y manera de percibir el mundo, por otro. De ahí la paradoja inherente a esas experiencias, a saber, la oportunidad de una relativa emancipación del determinismo social aumenta en la misma proporción en que nos damos cuenta de ese determinismo. Las personas que hablan más de libertad humana son aquellas que se sujetan más ciegamente al determinismo social, en el sentido de que no sospechan a qué grado su conducta se halla determinada por sus intereses. En contraste con esto, debería observarse que quienes precisamente insisten en la influencia inconsciente de los determinantes sociales en la conducta son los que se esfuerzan en superar cuanto les es posible tales determinaciones. Destapan las motivaciones inconscientes con el propósito de convertir cada vez más esas fuerzas que anteriormente los gobernaban en objetos de decisión racional y consciente.

Este ejemplo de la forma en que la extensión de nuestro conocimiento del mundo se halla íntimamente relacionada con el creciente reconocimiento de sí mismo y el control de la persona cognoscente, no es accidental ni superficial. El proceso de la propia expansión del individuo constituye un ejemplo típico del desarrollo de toda clase de conocimiento determinado por una situación, es decir, de aquel conocimiento que no sea meramente una simple acumulación objetiva de información sobre hechos y sobre sus relaciones casuales, sino que se preocupe por comprender la interdependencia interna del proceso de la vida. La interdependencia interna puede percibirse únicamente con el método de interpretación que llamamos de intelección o comprensión, y las etapas de esta comprensión del mundo están ligadas a cada paso con el proceso del autoesclarecimiento individual. Esta contextura, de acuerdo con la cual ese autoesclarecimiento permite la extensión de nuestro conocimiento del mundo circundante, no sólo tiene vigencia respecto del individual conocimiento de sí mismo, sino que constituye también el criterio para el conocimiento del grupo por sí mismo. Aunque también aquí conviene subrayar que sólo los individuos son capaces de un autoconocimiento (no existe algo que sea el “espíritu del pueblo”, o cosa que se le parezca, y los grupos, considerados como un todo, son incapaces de un autoconocimiento, lo mismo que son incapaces de pensar), hay una notable diferencia entre el hecho de que un individuo se vuelva consciente de las in-

conscientes motivaciones particulares que caracterizaron sus pensamientos y sus actos anteriores, y el de que advierta aquellos elementos de sus motivaciones y de sus opiniones que lo ligan con los miembros de un grupo particular.

Es un problema en sí saber si el curso variado de ese autoconocimiento es mero asunto de causalidad. Nos inclinamos a creer que la autoconciencia individual ocupa una posición en una corriente de autoconciencia, cuya fuente social es una situación común a los diferentes individuos. Pero ya sea que nos ocupemos de la autoconciencia de los individuos o de la de los grupos, hay una cosa que ambos poseen en común: su estructura. El rasgo fundamental de esa estructura es que, en cuanto el mundo se convierte en problema, no lo hace como un objeto segregado del sujeto, sino más bien como algo que choca contra el volumen de las experiencias del sujeto. Se descubre la realidad en la forma en que ella aparece al sujeto en el curso de su propia expansión (en el curso de la expansión de su capacidad de experiencia y de su horizonte).

Lo que se ocultaba a nosotros hasta ahora, y no estaba integrado en nuestra epistemología, es que el conocimiento, en las ciencias sociales y políticas, a partir de cierto momento, difiere del de la ciencia formal y mecánica; difiere a partir del momento en que rebasa la mera enumeración de hechos y correlaciones, y se acerca al tipo de un conocimiento determinado por la situación, conocimiento al que hemos de referirnos con frecuencia en esta obra.

Una vez que se vuelve evidente la interrelación entre la ciencia social y el pensamiento ligado a una situación, tal como se revela, por ejemplo, en la orientación política, tenemos motivos para investigar las potencialidades positivas, así como los límites y los peligros de ese tipo de pensamiento. Es, además, importante que tomemos como punto de partida el estado de crisis y de incertidumbre en que se revelaron los peligros de esa clase de pensamiento, lo mismo que las nuevas posibilidades de autocrítica por medio de las cuales se esperaba que se podría hallar una solución.

Si se enfoca el problema desde este ángulo, la incertidumbre, que se había convertido en un mal cada vez más intolerable en la vida pública, se convierte en el suelo en que la ciencia social recoge ideas enteramente nuevas. Éstas se resumen en tres tendencias principales: en primer lugar, la tendencia a la autocrítica de las motivaciones inconscientes colectivas, en cuanto determinan el pensamiento social moderno; en segundo lugar, la ten-

dencia al establecimiento de un nuevo tipo de historia del pensamiento capaz de interpretar los cambios en las ideas en relación con los cambios histórico-sociales; y, por último, la tendencia a la revisión de nuestra epistemología, que hasta ahora no ha tomado en cuenta lo bastante la naturaleza social del pensamiento. La sociología del conocimiento es, en este sentido, la sistematización de la duda, que encontramos en la vida social en forma de una vaga incertidumbre e inseguridad. Este libro se propone, por una parte, formular con mayor claridad, en su forma teórica, el mismo problema, considerado desde diferentes ángulos, y, por la otra, elaborar un método que nos permita, sobre la base de criterios cada vez más precisos, distinguir y aislar diversos estilos de pensamiento y relacionarlos con los grupos de los que han surgido.

Nada más sencillo que afirmar que cierto tipo de pensamiento es feudal, burgués o proletario, liberal, socialista o conservador, mientras no exista un método analítico para demostrarlo y no se haya aducido un criterio que permita controlar la demostración. Por lo tanto, el objeto principal en el estado actual de las investigaciones consiste en elaborar y hacer concretas las hipótesis, en tal forma que puedan constituir la base de estudios inductivos. Al mismo tiempo los segmentos de realidad de que tratamos deben analizarse en factores en una forma mucho más exacta que la que se solía emplear en el pasado. Nuestro objeto es, pues, afinar el análisis de lo que llamamos "sentido" en la esfera del pensamiento, de una manera tan completa, que los términos y conceptos burdamente indiferenciados sean remplazados por descripciones cada vez más exactas y detalladas de los diversos estilos de pensamiento; y, en segundo lugar, perfeccionar la técnica de la reconstrucción de la historia social a tal grado que, en vez de hechos sociales aislados y dispersos, se pueda percibir la estructura social como un todo, es decir, la trama de fuerzas sociales que actúan las unas sobre las otras, de la que han surgido las varias maneras de observar y de pensar las realidades existentes con que tropezamos en las diferentes épocas.

Hay tan amplias posibilidades de precisión en la combinación de los análisis del "sentido" y los diagnósticos sociológicos de situaciones, que, con el tiempo, tal vez sea posible compararlos con los métodos de las ciencias naturales. Además, este método tendrá la ventaja de que no necesitará hacer caso omiso de esa zona del "sentido" por considerarla incontrolable, sino que, al contrario, hará de la interpretación del "sentido" un instrumento de precisión.[9] Si la técnica interpretativa de la sociología del conocimiento

ha de alcanzar ese grado de exactitud, y si, con su ayuda, se pudiera demostrar, gracias a una correlación cada vez más estrecha, la importancia que la vida social tiene para la actividad intelectual, nos proporcionaría también la ventaja de que, en las ciencias sociales, ya no se necesitaría, para ser exacto, renunciar a tratar los problemas más importantes. En efecto, no se puede negar que la aplicación de los métodos de las ciencias naturales a las ciencias sociales conduce gradualmente a una situación en que deja uno de preguntar lo que quisiera saber y lo que tendrá una significación decisiva en el próximo paso del desarrollo social, pues sólo se esfuerzan en estudiar aquellos complejos de hechos que son mensurables, de acuerdo con un método ya existente. En vez de tratar de descubrir lo que es más significativo con el mayor grado de precisión posible en las circunstancias existentes, se tiende a conceder importancia a lo que es mensurable por el solo hecho de que es mensurable.

En la actual etapa de nuestros conocimientos distamos mucho de haber formulado sin ambigüedad los problemas relacionados con la teoría de la sociología del conocimiento, ni hemos elaborado el análisis sociológico del "sentido" hasta su último grado. La impresión de que nos hallamos al principio y no al final de un movimiento, ha determinado la forma en que se presenta este libro. Hay problemas sobre los cuales no es posible escribir libros de texto ni sistemas perfectamente coherentes. Son aquellos que una época no ha logrado aún percibir ni meditar plenamente. Otras épocas, sacudidas por las repercusiones de la revolución del pensamiento y de la experiencia, que atraviesa desde el siglo XVI hasta el XVIII, inventaron para estos problemas la forma del ensayo científico. La técnica de los pensadores de aquel periodo consistió en profundizar un problema inmediato que estuviera convenientemente al alcance de la mano y en observarlo tanto tiempo y desde tantos ángulos, que, por fin, algún problema marginal de pensamiento y de existencia fuese resuelto y aclarado por medio de un caso individual accidental. Esta forma de presentación, que desde entonces ha dado pruebas de su valor, sirvió de modelo al autor cuando, en la presente obra, con la excepción de la última parte, prefirió emplear la forma del ensayo y no el estilo de una exposición sistemática.

Estos estudios son intentos para aplicar una nueva forma de considerar las cosas y un nuevo método de interpretación a los varios problemas y grupos de hechos. Fueron escritos en diferentes épocas e independientemente

uno de otro, y aunque enfocan un problema único, cada uno de estos ensayos tiene su propio objetivo intelectual.

Esta actitud de ensayista experimental del pensamiento explica también por qué no se han eliminado, en ciertos pasajes, las repeticiones, ni se han resuelto algunas contradicciones. El motivo por el cual no se han suprimido las repeticiones es que la misma idea se presentaba en un nuevo contexto y se revelaba cada vez a una nueva luz. No se han corregido las contradicciones porque el autor está convencido de que a menudo un bosquejo teórico tal vez contiene diversas posibilidades latentes a las que debe permitirse expresarse para que se pueda realmente apreciar el alcance de la exposición. [10] Está, además, convencido de que, a menudo, en nuestra época, varias nociones derivadas de estilos contradictorios de pensamiento operan en la mente del mismo pensador. Si no nos damos cuenta de ello es porque el pensador sistemático oculta cuidadosamente sus contradicciones a sus lectores y a sí mismo. En tanto que las contradicciones desconciertan al sistematizador, el pensador experimental con frecuencia percibe en ellas puntos de partida desde los cuales el carácter fundamentalmente discordante de nuestra presente situación ofrece, por primera vez, una posibilidad de diagnóstico y de investigación.

Un breve sumario del contenido de las diferentes partes de esta obra servirá tal vez de fondo a los análisis que en ella se hacen.

En el capítulo II se examinan los cambios más importantes en la concepción de qué sea ideología, poniendo de manifiesto, por un lado, cómo esos cambios de sentido están ligados con cambios sociales e históricos, y tratando, por el otro, de demostrar con ejemplos concretos cómo el mismo concepto, en diferentes fases de su historia, puede significar en una época una actitud valoradora y en otra una actitud no valoradora, y cómo la verdadera ontología del concepto está implicada en sus cambios históricos, los cuales pasan casi inadvertidos.

El capítulo III se ocupa del problema de la política científica: ¿cómo es posible una ciencia política frente al carácter ideológico inherente a todo pensamiento? A este respecto, se hará un intento por resolver empíricamente un importante ejemplo de análisis del sentido de un concepto, siguiendo las trazas de la sociología del pensamiento. Se mostrará cómo los conceptos de teoría y práctica difieren en los vocabularios de diferentes grupos, y cómo esas diferencias en los usos de un vocablo surgen de las posiciones de

diferentes grupos y se les puede comprender por medio de una consideración de sus diferentes situaciones.

El capítulo IV tratará de la "Mentalidad utópica", y analizará el elemento utópico en nuestro pensamiento y experiencia. Se tratará de indicar, con referencia a unos cuantos casos típicos, con qué amplitud los cambios en el elemento utópico de nuestro pensamiento influyen en los fondos de referencia que usamos para ordenar y valorar nuestras experiencias, y cómo puede referirse a movimientos sociales el origen de semejantes cambios.

El capítulo V ofrece un sumario sistemático y una visión general de la nueva disciplina de la sociología del conocimiento.

II. Ideología y utopía

Definición de conceptos

Para comprender la actual situación del pensamiento es preciso empezar por los problemas de la "ideología". La mayoría de la gente cree que el término "ideología" está íntimamente ligado con el marxismo, y esta asociación determina en gran parte sus reacciones ante ese vocablo. Por lo tanto, es preciso, ante todo, asentar que, aunque el marxismo contribuyó mucho en el planteo del problema, tanto la palabra como su significado se remontan más allá del marxismo, y desde la época en que éste apareció nuevos significados de la palabra han surgido y han adquirido una forma independiente de dicha doctrina.

No hay mejor introducción al problema que el análisis del término "ideología": en primer lugar, tenemos que desentrañar los diferentes matices de significado que se han mezclado aquí en una seudounidad, y una determinación más precisa de las variaciones de los significados del concepto, tal como se le emplea ahora, allanará el camino al análisis sociológico e histórico de él. Ese análisis mostrará que, en general, hay dos sentidos distintos y separados del término "ideología": uno particular y, el otro, total.

El concepto particular de "ideología" implica que el término expresa nuestro escepticismo respecto de las ideas y representaciones de nuestro adversario. Se considera a éstas como disfraces más o menos conscientes de la verdadera naturaleza de una situación, pues no podría reconocerla sin perjudicar sus intereses. Tales deformaciones abarcan todo el camino que media entre las mentiras conscientes, las semiconscientes y las involuntarias disimulaciones; entre los intentos deliberados para engañar al prójimo y el engaño de uno mismo. Esta concepción de la ideología, que sólo gradualmen-

te se ha ido diferenciando de la noción común y corriente de la mentira, es particular en muchos sentidos. Su particularidad se vuelve patente cuando la oponemos al concepto total más amplio de ideología. Nos referimos aquí a la ideología de una época o de un grupo histórico-social concreto, por ejemplo, de una clase, cuando estudiamos las características y la composición de la total estructura del espíritu de nuestra época o de este grupo.

Los elementos comunes a estas dos concepciones y los que las diferencian son por sí evidentes. El elemento común a ambos parece consistir en el hecho de que ninguno confía en lo que dice el adversario para comprender su verdadero significado e intención.[1] Ambos se apartan del sujeto, ya sea individuo o grupo, y tratan de comprender lo que se dice por el método indirecto del análisis de las condiciones sociales del individuo o de su grupo. Las ideas expresadas por el sujeto se consideran en tal forma como funciones de su existencia. Esto significa que las opiniones, las afirmaciones, las proposiciones y los sistemas de ideas no se aceptan por su valor aparente, sino que se les interpreta a la luz de la situación vital de aquel que las expresa. Significa, además, que el carácter específico y la situación vital del sujeto ejercen una influencia sobre sus opiniones, sus percepciones y sus interpretaciones.

Estas dos concepciones de ideología hacen, por lo tanto, de esas llamadas "ideas", una función de la persona que las sostiene, y de su posición en su medio social. Pero aunque poseen algo en común, existen entre ellas ciertas diferencias bien marcadas. Mencionaremos únicamente las más importantes:

a) En tanto que el concepto particular de ideología designa tan sólo una parte de las afirmaciones del adversario con el nombre de ideologías —y esto únicamente en cuanto se refiere a su contenido— el concepto total pone en tela de juicio toda la concepción del mundo (incluido su aparato conceptual) del adversario y se esfuerza en comprender dichas concepciones como un producto de la vida colectiva en que participa.

b) El concepto particular de "ideología" analiza las ideas desde un punto de vista meramente psicológico. Si se pretende, por ejemplo, que un adversario está mintiendo, o que está ocultando o deformando determinada situación real, se acepta, sin embargo, que ambas partes comparten criterios comunes de validez; se supone asimismo que es posible refutar las mentiras y cegar las fuentes de error al referirse a criterios reconocidos de validez objetiva, comunes a ambas partes. La sospecha de que el adversario es víctima

de una ideología no llega hasta el punto de excluirlo de la discusión, cuya base habrá de ser un marco teórico común de referencia. Algo muy diferente ocurre con el concepto total de ideología. Cuando atribuimos a determinada época histórica un cierto mundo intelectual y a nosotros un mundo distinto, o si cierto grupo social, determinado históricamente, piensa en categorías distintas de las nuestras, nos referimos, no a los casos aislados del contenido del pensamiento, sino a sistemas de pensamiento divergentes y a modalidades de experiencia y de interpretación profundamente diferentes. Tocamos el punto de vista teórico o noológico cuando consideramos no sólo el contenido, sino la forma, y aun la armazón conceptual de un modo de pensamiento como función de la situación vital de un pensador. "Las categorías económicas son meras expresiones teóricas, meras abstracciones de las relaciones sociales de producción… El mismo hombre que establece relaciones sociales de acuerdo con su productividad material, produce también principios, ideas, categorías que están de acuerdo con sus relaciones sociales" (Karl Marx, *Miseria de la filosofía*). Tales son las dos maneras de analizar las afirmaciones, como funciones de su fondo social; la primera actúa en el plano psicológico, la segunda, en el noológico.

c) En relación con esta diferencia, la concepción particular de ideología se aplica principalmente a una psicología de los intereses, en tanto que la concepción total emplea un análisis funcional más formal, sin referencia alguna a las motivaciones, concretándose a una descripción objetiva de las diferencias estructurales de las mentalidades que operan sobre una base social diferente. La primera acepta que tal o cual interés es causa de determinada mentira o de determinado engaño. La segunda presupone sencillamente que existe una correspondencia entre determinada situación social y determinada perspectiva, punto de vista o masa aperceptiva. En este caso, si el análisis de complejos de intereses puede ser a menudo necesario, no lo será para establecer relaciones causales, sino para caracterizar la situación total. Así, pues, el interés de la psicología tiende a ser desplazado por un análisis de la situación que se trata de conocer y de las formas del conocimiento.

Ya que el concepto particular se basa, en realidad, en el plano psicológico, el punto de referencia en semejantes análisis es siempre el individuo. Tal es el caso aun cuando se estudian grupos, puesto que todos los fenómenos psíquicos se reducen, al fin y al cabo, a las psiques de los individuos. Es cierto que el término "ideología de grupo" se suele emplear en los discursos populares. Presencia del grupo, en ese sentido, sólo puede significar que un

grupo de personas, ya sea en sus reacciones inmediatas a la misma situación, ya sea como resultado de una interacción psíquica directa entre ellas, reacciona en forma parecida. Por lo tanto, condicionadas por la misma situación social, están sujetas a las mismas ilusiones. Si concretamos nuestras observaciones a los procesos mentales que ocurren en el individuo y lo consideramos como el único portador posible de ideologías, nunca lograremos comprender en su totalidad la estructura del mundo intelectual en que un grupo social vive en determinada situación histórica. Aunque ese mundo mental, como el todo que es, no podrá existir sin las experiencias y las fecundas respuestas de los diferentes individuos, no es posible encontrar su estructura interna en una mera integración de esas experiencias individuales. Los miembros individuales de las clases trabajadoras, por ejemplo, no perciben todos los elementos de una perspectiva a la que se podría llamar una concepción del mundo proletaria. Cada individuo participa sólo en ciertos fragmentos de este sistema de pensamiento, cuya totalidad no es en modo alguno la mera suma de esas experiencias individuales fragmentarias. En cuanto constituye una totalidad, el sistema de pensamiento está integrado sistemáticamente, y no es una mera confusión accidental de experiencias fragmentarias de los miembros del grupo, considerados aisladamente. Así, pues, el individuo sólo puede concebirse como portador de una ideología mientras se trate de aquel concepto de ideología que, por definición, se aplica más bien a contenidos separados que a la entera estructura del pensamiento, y que descubre falsos caminos de pensamiento y revela las mentiras. En cuanto se emplea el concepto total de ideología, tratamos de reconstruir toda la visión de un grupo social, y ni los individuos concretos, ni la suma abstracta de todos ellos, pueden legítimamente considerarse como los portadores de ese sistema ideológico de pensamiento, considerado como totalidad. El objeto del análisis, desde este punto de vista, consiste en reconstruir la base teórica sistemática que yace bajo los juicios singulares de cada individuo. Los análisis de las ideologías, en el sentido particular, que hacen del contenido del pensamiento individual algo que depende en gran parte de los intereses del sujeto, nunca logran realizar esa reconstrucción básica de toda la visión de un grupo social. Pueden, cuando mucho, revelar aspectos psicocolectivos de la ideología, o conducirnos a cierto desarrollo de la psicología de las masas, estudiando ya sea el comportamiento diferente del individuo en la muchedumbre, o los resultados de la integración a la masa de las experiencias psíquicas de muchos individuos. Y aunque el aspecto psi-

cocolectivo puede con harta frecuencia encarar los problemas del análisis ideológico total, no resuelve esos problemas con exactitud. Una cosa es saber hasta qué punto mis actitudes y juicios se hallan influidos y alterados por la coexistencia de otros seres humanos, y otra el saber cuáles son las implicaciones teóricas de mi modo de pensar, idénticas a las de mis compañeros de grupo o de clase.

El concepto de ideología en la perspectiva histórica

Así como es posible distinguir la concepción particular y la total de ideología basándose en las diferencias de sentido de la palabra, también se pueden diferenciar los orígenes históricos de ambas, aunque en realidad siempre están mezclados. No se ha estudiado aún en forma satisfactoria el desarrollo histórico del concepto de ideología, ni tampoco la historia sociológica de las muchas variaciones[2] de su significado. Aun si estuviéramos capacitados para hacer ese estudio, no formaría parte de nuestro programa, para los fines que perseguimos, el escribir una historia de los cambiantes sentidos del concepto de ideología. Nuestra meta consiste sencillamente en exponer los hechos que constituyen pruebas dispersas y muestran claramente la distinción que existe entre los dos términos, tal como se la ha establecido en el capítulo anterior; y en definir el proceso que condujo gradualmente al sentido más fino y especial que dichos términos han adquirido. En relación con el doble sentido del término ideología, que designamos aquí con los nombres de concepción particular y concepción total, respectivamente, existen dos corrientes distintas de desarrollo histórico.

La desconfianza y el recelo que los hombres experimentan siempre para con sus adversarios, en cualquier etapa de desarrollo histórico, pueden considerarse como los precursores inmediatos de la noción de ideología. Pero sólo cuando la desconfianza del hombre hacia el hombre, que es más o menos evidente en cualquier etapa de la historia humana, se reconoce explícita y metodológicamente, podemos hablar propiamente de un matiz ideológico de las opiniones ajenas. Alcanzamos en tal forma un nivel en que ya no hacemos personalmente responsables a los individuos de los errores que descubrimos en sus ideas, y en que no atribuimos el mal que causan a su astuta

perversidad. Sólo cuando nos esforzamos, en una forma más o menos consciente, por descubrir el origen de su falta de veracidad en un factor social, damos propiamente una interpretación ideológica. Empezamos a considerar las ideas de nuestro adversario como ideología sólo cuando dejamos de considerarlas como mentiras descaradas y cuando percibimos en su total comportamiento una ausencia de fundamento que consideramos como función de la situación social en que se halla. El concepto particular de ideología significa, por lo tanto, un fenómeno intermedio entre una simple mentira, en un polo, y un error que es resultado de un conjunto deformado y defectuoso de conceptos, en el otro. Se refiere a una esfera de errores, de índole psicológica, que, a diferencia del engaño deliberado, no son intencionales, sino que se derivan inevitable e involuntariamente de ciertos determinantes causales.

Según esta interpretación, la teoría de los *idola* de Bacon puede considerarse hasta cierto punto como precursora del concepto moderno de ideología. Los "ídolos" eran "fantasmas" o "preconcepciones", y eran, como sabemos, los ídolos de la tribu, de la caverna, del mercado y del teatro. Todos ellos eran fuentes de error brotadas a veces de la propia naturaleza humana, a veces de individuos particulares. También es posible atribuirlos a la sociedad o a la tradición. En todo caso, son obstáculos en el camino del verdadero conocimiento.[3] De seguro existe cierta relación entre el término moderno "ideología" y el término que usaba Bacon para significar una fuente de error. Además, el descubrimiento de que la sociedad y la tradición pueden convertirse en fuentes de error es una anticipación del punto de vista sociológico.[4] Sin embargo, no se puede afirmar que exista una verdadera relación, que se pueda trazar directamente en la historia del pensamiento, entre ese concepto y el concepto actual de ideología.

Es sumamente probable que la experiencia cotidiana de los asuntos políticos haya permitido al hombre percibir por primera vez y someter a un juicio crítico el elemento ideológico de su pensamiento. Durante el Renacimiento, entre los conciudadanos de Maquiavelo surgió un nuevo proverbio, que se aplicaba a una observación común en aquella época —esto es, que una cosa se piensa en palacio y otra en la plaza.[5] En tal forma se quería expresar el grado cada vez mayor en que el público tenía acceso a los secretos de la política. Aquí podemos observar el principio del proceso en el curso del cual lo que antaño había sido únicamente un arrebato accidental de suspicacia y de escepticismo respecto a las declaraciones públicas, se desarro-

lló en una investigación metódica del elemento ideológico que contenían todas las opiniones. La diversidad de los caminos del pensamiento entre los hombres se atribuye ya, en tal etapa, a un factor al que bien se podría llamar sociológico, sin deformar indebidamente el término. Maquiavelo, con su implacable razonamiento, se propuso relacionar las variaciones en las opiniones de los hombres con las correspondientes variaciones en sus intereses. Por lo tanto, cuando prescribe una *medicina forte* para cada engaño de las partes interesadas en alguna controversia,[6] parece que está exponiendo explícitamente y asentando como una norma general del pensamiento lo que estaba implícito en el proverbio vulgar de su época.

Al parecer, existe una línea recta que conduce desde ese punto de la orientación intelectual del mundo occidental al modo racional y calculador de pensar de la "época de las luces". La psicología de los intereses parece brotar de esa fuente. Una de las principales características del método del análisis racional del comportamiento humano, del que es un modelo la *Historia de Inglaterra,* de Hume, fue la presuposición de que existía en los hombres cierta tendencia innata a "fingir"[7] y a engañar a sus semejantes. La misma característica se observa en los historiadores contemporáneos que trabajan con el concepto particular de ideología. Esa modalidad del pensamiento se esforzará siempre, en unión con la psicología de los intereses, en arrojar una duda acerca de la integridad del adversario y en sospechar sus motivos. Sin embargo, ese procedimiento tiene un valor positivo siempre que en un caso dado tengamos interés en descubrir el auténtico significado de una afirmación que se oculta detrás de un *camouflage* de palabras. Esa tendencia a "desenmascarar" se ha vuelto muy marcada en el pensamiento de nuestra época.[8] Y aunque muchos consideran ese rasgo como falto de dignidad y de respeto (y en verdad, en cuanto esa busca de lo oculto y velado es un fin en sí, la crítica es muy merecida), esa posición intelectual se impone a nosotros en una época de transición como la nuestra, que juzga necesario abandonar muchas tradiciones y formas anticuadas.

Del concepto particular al concepto total de ideología

Es preciso recordar que el desenmascaramiento que se realiza gracias al punto de vista psicológico no debe confundirse con el escepticismo más radical y el análisis crítico más absoluto y devastador, que opera desde el plano ontológico y noológico. Pero no se puede separar a ambos. Las mismas fuerzas históricas que determinan continuas transformaciones en uno, actúan también en el otro. En el primero, las ilusiones psicológicas se hallan constantemente socavadas; en el otro, las fórmulas ontológicas y lógicas que surgen de determinadas concepciones del mundo y de ciertos modos del pensamiento se resuelven en un conflicto entre las partes interesadas. Sólo en un mundo sacudido por un trastorno social, en que se están creando nuevos valores fundamentales mientras los antiguos se derrumban, el conflicto intelectual puede llegar a tal extremo que los bandos antagónicos traten de aniquilar no sólo las creencias específicas y las posiciones del adversario, sino también los cimientos intelectuales sobre los cuales descansan esas creencias y esas posiciones.

Mientras las partes contendientes viven en el mismo mundo y tratan de representarlo, aunque se hallen en los polos opuestos de ese mundo, o mientras un grupo feudal combate contra su igual, semejante destrucción, recíproca y completa, es inconcebible. Esa profunda desintegración de la unidad intelectual se vuelve posible únicamente cuando los valores básicos de los grupos combatientes constituyen mundos separados. Al principio, en el curso de esa desintegración que se va profundizando cada vez más, la ingenua desconfianza se convierte en una sistemática noción particular de ideología, que, sin embargo, permanece en el plano psicológico. Pero a medida que prosigue el proceso se extiende a la esfera noológica y epistemológica. La naciente burguesía, que trajo consigo una nueva serie de valores, no se conformaba con que se le marcara su lugar, circunscrito dentro del viejo orden feudal. Representaba un nuevo "sistema económico" (en el sentido que le atribuye Sombart), acompañado de un nuevo estilo del pensamiento, que, a la postre, desplazó los modos existentes de interpretar y explicar el mundo. Lo mismo puede decirse del proletariado, en la actualidad. Aquí también observamos un conflicto entre dos concepciones económicas, entre dos sistemas sociales y, por lo tanto, entre dos estilos de pensamiento divergentes.

¿Cuáles fueron los factores que allanaron el camino, en la historia de las ideas, al concepto total de ideología? De seguro no fue únicamente la actitud de desconfianza de la que surgió gradualmente el concepto de ideología.

Hubo que dar pasos más trascendentales antes de que las numerosas tendencias del pensamiento que se movían en la misma dirección general pudieran sintetizarse en el concepto total de ideología. La filosofía desempeñó un papel en tal proceso, pero no la filosofía tal como es entendida generalmente, es decir, una disciplina totalmente apartada de la trama real de la vida. Su papel consistió más bien en ser el último y fundamental intérprete del devenir en el mundo contemporáneo. Ese cosmos en eterno fluir debe considerarse como una serie de conflictos determinados por la naturaleza de la mente y sus reacciones ante la estructura perennemente cambiante del mundo. Sólo indicaremos aquí las principales etapas de la aparición del concepto total de ideología, desde los puntos de vista noológico y ontológico.

El primer paso importante en esa dirección consistió en el desarrollo de una filosofía de la conciencia. La tesis de que la conciencia es una unidad constituida por elementos coherentes, plantea un problema de investigación que, especialmente en Alemania, ha sido la base de importantes intentos de análisis. La filosofía de la conciencia sustituyó a un mundo infinitamente variado y confuso una organización de la experiencia, cuya unidad se halla garantizada por la unidad del sujeto que percibe. Esto no implica que el sujeto refleja únicamente la forma estructural del mundo exterior, sino más bien que, en el curso de esa experiencia del mundo, desarrolla espontáneamente los principios de organización que le permiten comprenderlo. Una vez destruida la unidad ontológica objetiva, se trató de sustituirle una unidad impuesta por el sujeto que percibe. En lugar de la unidad objetiva y ontológica, cristiana y medieval del mundo, surgió la unidad subjetiva del sujeto absoluto de la "época de las luces": "la conciencia en sí".

Por lo tanto, el mundo como "mundo" sólo existe con referencia a la mente cognoscente, y la actividad mental del sujeto determina la forma en que se representa el mundo. Esto constituye, de hecho, el embrión del concepto total de ideología, aunque se halla aún desprovisto de significado sociológico.

En esta etapa se concibe al mundo como una unidad estructural, y no como una pluralidad de acontecimientos heterogéneos, como parecía que habría de ocurrir cuando en el periodo intermedio la ruina del orden objetivo parecía acarrear el caos. Se refiere íntegramente a un sujeto, pero en este caso el sujeto no es un individuo concreto. Es más bien la ficción de "la conciencia en sí". En esta doctrina, particularmente manifiesta en Kant, el punto de vista noológico se diferencia profundamente del psicológico. Es el

primer paso en la disolución de un dogmatismo ontológico que considera que el "mundo" existe independientemente de nosotros, en forma fija y definitiva.

El segundo paso en el desarrollo del concepto total de ideología conduce a considerar la noción total pero supratemporal de ideología en su perspectiva histórica. Es precisamente lo que hacen Hegel y la escuela histórica. Ésta, y más aún Hegel, parten de la hipótesis de que el mundo es una unidad, y de que sólo es concebible con relación a un sujeto cognoscente. En este punto se añade al concepto algo que es para nosotros un elemento completamente nuevo, a saber, que esa unidad se halla en un proceso de continua transformación histórica y tiende a una constante restauración de su equilibrio en niveles cada vez más elevados. Durante la "época de las luces" se consideraba en conjunto al sujeto, portador de la unidad de conciencia, como una entidad abstracta, supratemporal y supersocial: "la conciencia en sí". Durante el periodo que estudiamos, el *Volksgeist,* "el espíritu del pueblo", llega a representar los elementos históricamente, diferenciales de la conciencia, que se hallan integrados por Hegel en el "espíritu del mundo". Es evidente que el carácter concreto, cada vez más acentuado, de esa clase de filosofía, se deriva de la atención más estrecha que presta a las ideas que surgen de la interacción social y de la incorporación de corrientes de pensamiento histórico-político al dominio de la filosofía. De esta suerte, las experiencias de la vida cotidiana no se aceptan ya sin discusión, sino que se las examina bajo todos sus aspectos y se remonta hasta sus supuestos. Debe observarse, no obstante, que la naturaleza históricamente cambiante del espíritu no fue descubierta tanto por la filosofía como por la penetración de los conceptos políticos en la vida cotidiana de aquella época.

La reacción que siguió al pensamiento ahistórico del periodo de la Revolución francesa, reanimó y dio nuevos bríos a la perspectiva histórica. En último análisis, la transición del sujeto general, abstracto, unificador del mundo ("la conciencia en sí"), al sujeto más concreto ("el espíritu del pueblo", diferenciado de nación a nación), no fue tanto un descubrimiento filosófico como la expresión de una transformación en la manera de reaccionar ante el mundo, en todos los campos de la experiencia. Este cambio se inició con la revolución del sentimiento popular, durante las guerras napoleónicas y después, época en que nació el sentimiento de nacionalidad. El hecho de que se puedan atribuir antecedentes más remotos a la visión histórica y al *Volksgeist* no destruye la validez de esta observación.[9]

El último paso, y el más importante, en la creación del concepto total de ideología surgió también de un proceso histórico-social. Cuando la "clase" sustituyó al "pueblo" o a la nación, como portadora de la conciencia en estado de evolución histórica, la misma tradición teórica, a la que antes nos hemos referido, absorbió la obra que entre tanto se había realizado en el proceso social, es decir, que la estructura de la sociedad y sus correspondientes formas intelectuales se empezaron a comprender como variantes, según las relaciones entre las clases sociales.

Así como, en una época anterior, el "espíritu del pueblo", históricamente diferenciado, sustituyó a la "conciencia en sí", del mismo modo el concepto de *Volksgeist,* todavía demasiado estrecho, fue remplazado por el concepto de conciencia de clase, o mejor dicho, por el de ideología de clase. Así, pues, el desarrollo de estas ideas sigue un doble camino: por una parte hay un proceso de sintetización y de integración, por el cual el concepto de conciencia proporciona un centro unitario a un mundo infinitamente variable; y por la otra, un constante empeño en hacer más flexible el concepto unitario que se había formulado con demasiada rigidez y en forma exageradamente esquemática en el curso del proceso de sintetización.

El resultado de esta doble tendencia es que, en vez de una unidad ficticia, de una "conciencia en sí", colocada fuera del tiempo e inmune a los cambios (cosa que nunca se pudo demostrar), tenemos un concepto que varía con los periodos históricos, las naciones y las clases sociales. En el curso de esa transición, seguimos apegados a la unidad de la conciencia, pero tal unidad es ahora dinámica y en constante proceso de devenir. Así se explica el hecho de que, aun cuando el concepto estático de la conciencia haya sido abandonado, el conjunto de materiales, cada vez más abundantes, descubiertos por la investigación histórica, no aparezca como una masa incoherente y discontinua de acontecimientos aislados.

Dos consecuencias se derivan de este concepto de la conciencia: en primer lugar, percibimos claramente que no se pueden comprender los asuntos humanos si se separan y aíslan sus elementos. Cada hecho y cada acontecimiento de un periodo histórico se explica únicamente en términos de sentido, y a su vez ese sentido está relacionado con otros. Así, pues, el concepto de la unidad y de la interdependencia con otros "sentidos" de un periodo, constituye la base de la interpretación de ese periodo. En segundo lugar, ese sistema interdependiente de "sentidos" varía a la vez en cada una de sus partes y en su totalidad, de un periodo histórico a otro. La reinterpretación

de ese continuo y coherente cambio de sentido constituye el tema principal de nuestras modernas ciencias históricas. Aunque Hegel contribuyó probablemente más que cualquier otro a demostrar la necesidad de integrar los diversos elementos de sentido en determinada experiencia histórica, procedió en forma especulativa en tanto que nosotros hemos llegado a una etapa de desarrollo en que es posible traducir esa fecunda noción, que nos han dado los filósofos, en investigación empírica.

Lo importante para nosotros es que, aunque las hayamos separado en nuestro análisis, las dos corrientes que conducen respectivamente a conceptos particulares y totales de ideología, y que tienen aproximadamente el mismo origen, se están acercando una a otra. El concepto particular de ideología se mezcla con el total. Esto se vuelve evidente para el observador en la siguiente forma: anteriormente se acusaba al adversario, como representante de cierta posición político-social, de falsificación consciente o inconsciente. Hoy en día, la crítica es más decidida, pues habiendo desacreditado la estructura total de su conciencia, no le consideramos capaz de pensar correctamente. Esta sencilla observación, a la luz de un análisis estructural del pensamiento, quiere decir que en anteriores intentos por descubrir las fuentes de error, la deformación se reveló únicamente en el plano psicológico, al delatar las raíces personales del engaño intelectual. El aniquilamiento se ha vuelto ahora aún más absoluto desde que el ataque se hace adoptando el punto de vista noológico y se socava la validez de las teorías del adversario demostrando que sólo son función de la situación social que prevalece generalmente. Así se llega a una nueva etapa, tal vez decisiva, en la historia de los modos de pensar. Es difícil, sin embargo, estudiar este desarrollo sin analizar previamente algunas de sus implícitas consecuencias. El concepto total de ideología plantea un problema que a menudo ha sido esbozado antes, pero que adquiere por primera vez en nuestra época un significado más amplio, a saber, el problema de cómo la "conciencia falsa" *(falsches Bewusstsein)* —el problema de la mente totalmente deformada que falsifica todo cuanto está a su alcance— pudo haber surgido. La clara percepción de que nuestra visión total de las cosas, independientemente del detalle de éstas, puede ser deformada, da al concepto total de ideología un significado especial y capital para la comprensión de nuestra vida social. Al hecho de que se ha reconocido esto se debe la profunda inquietud y desasosiego que experimentamos en nuestra actual situación intelectual, pero de ello se deriva también todo lo que esta situación entraña de fecundo y estimulante.

Objetividad y parcialidad

La sospecha de que pudiera existir algo parecido a la "conciencia falsa", en la cual resulta necesariamente erróneo cualquier conocimiento y la mentira base del alma, data de la antigüedad. Tiene un origen religioso, y ha perdurado hasta ahora como parte de nuestra antigua herencia espiritual. Se plantea como un problema, siempre que la autenticidad de la inspiración o de la visión de un profeta es puesta en duda por un pueblo o por el mismo profeta.[10]

Aquí tenemos un ejemplo de una concepción antiquísima que es el sustrato de una idea epistemológica moderna, y siente uno la tentación de afirmar que la esencia de la observación estaba ya presente en la idea antigua: lo único nuevo sería la forma. Pero aquí también, como en otras partes, debemos afirmar, en contradicción con aquellos que se esfuerzan en buscar el origen de todo en el pasado, que la forma moderna que ha asumido esa idea es mucho más importante que su origen. En tanto que, antiguamente, la sospecha de que pudiera existir la "conciencia falsa" era la mera afirmación de un hecho observado, hoy en día, gracias a métodos analíticos claramente definidos, hemos podido enfocar aspectos más fundamentales del problema de la conciencia. Lo que antaño era un mero anatema tradicional, se ha vuelto ahora un procedimiento metódico que se funda en una demostración científica.

El cambio que discutiremos a continuación es aún más importante. Ya que el problema se ha apartado de su tramado estrictamente religioso, los métodos empleados para comprobar y demostrar la falsedad o la verdad de un concepto no sólo han cambiado, sino que aun la escala de valores que nos servía para medir la verdad y la falsedad, lo real y lo irreal, se ha transformado profundamente. Cuando el profeta dudaba de la autenticidad de su visión, era porque se sentía abandonado de Dios, y su inquietud provenía de una fuente de referencia trascendente. En cambio, cuando nosotros nos ponemos ahora a criticar nuestras propias ideas, es porque abrigamos el temor de que no estén a la altura de algún criterio más secular.

Para determinar la índole exacta de ese nuevo criterio de la realidad, que sobrevivió al trascendente, debemos sujetar el sentido de la palabra "ideología", también en este respecto, a un análisis histórico más preciso. Si, en el curso de tal análisis, tenemos que estudiar el lenguaje cotidiano, esto indica

sencillamente que la historia del pensamiento no se halla limitada a los libros, sino que deriva su principal significado de la vida cotidiana, y aun los principales cambios en las valoraciones de diferentes esferas de la realidad, tal como aparecen en la filosofía, proceden quizá de los valores cambiantes del mundo de la vida cotidiana.

La palabra "ideología" carecía, al origen, de un significado ontológico intrínseco; no suponía afirmación alguna respecto del valor de las diferentes esferas de realidad, ya que, primitivamente, designaba la teoría de las ideas. Los ideólogos[11] eran, como sabemos, miembros de un grupo de filósofos franceses que, siguiendo la tradición de Condillac, rechazaban la metafísica y se esforzaban en dar como fundamento a las ciencias, la antropología y la psicología.

El concepto moderno de ideología nació cuando Napoleón, al advertir que ese grupo de filósofos se oponía a sus imperiales ambiciones, les aplicó el despectivo marbete de "ideólogos". Así la palabra adquirió el significado peyorativo que, con la palabra "doctrinario", ha conservado hasta la fecha. Ahora bien, si se examina todo lo que teóricamente implica y supone tal desprecio, se verá que esa actitud de desprecio es, en el fondo, de una naturaleza epistemológica y ontológica. Lo que se desprecia es la validez del pensamiento del adversario, porque se le juzga apartado de la realidad. Pero si se preguntara: ¿apartado de qué realidad?, la respuesta sería: apartado de la práctica, no real en cuanto se la confronta con los asuntos que se discuten en la palestra política. Por lo tanto, cualesquiera pensamientos marcados con el marbete de "ideología" se consideran como frívolos cuando se trata de aplicarlos al dominio práctico, y el único acceso, digno de confianza, a la realidad, debe buscarse en la actividad práctica. Cuando se le mide con los patrones de la conducta práctica, el pensamiento o la reflexión pura sobre determinada situación se vuelve trivial. Así se ve claramente cómo el nuevo significado de la palabra "ideología" lleva grabado el sello de la posición y del punto de vista de aquellos que la acuñaron, es decir, de hombres de acción, de políticos. El vocablo nuevo sanciona la experiencia específica que el político tiene de la realidad,[12] y brinda un apoyo a la irracionalidad práctica, que tan poco aprecio siente por el pensamiento como instrumento capaz de comprender la realidad.

Durante el siglo XIX el término ideología, empleado en ese sentido, tuvo amplia aceptación. Esto significa que el sentido de la realidad del político pasó a ocupar lugar preferente y sustituyó las modalidades escolásticas

y contemplativas de la vida y del pensamiento. Así, pues, el problema implícito en el vocablo ideología —¿qué es realmente real?— nunca desapareció del horizonte.

Pero es preciso comprender correctamente esa transición. El problema de saber qué es lo que constituye la realidad, a todas luces no es nuevo; pero el hecho de que haya surgido en la palestra de la discusión pública (y no sólo en reducidos grupos académicos) parece indicar importantes cambios. El nuevo sentido que adquirió la palabra ideología, por haberla definido el político en términos de sus propias experiencias, parece demostrar que nos hallamos frente a una transformación en la manera de plantear el problema de la naturaleza de la realidad. Por lo tanto, si hemos de satisfacer las exigencias que nos impone la necesidad de analizar el pensamiento moderno, debemos cuidar de que la historia de las ideas estudie el pensamiento real de la sociedad, y no únicamente los sistemas de ideas elaborados dentro de la tradición académica, y que se perpetúan abstractamente, como si se bastaran a sí mismos. Si se logró al principio contener el conocimiento erróneo apelando a la garantía divina, que infaliblemente revelaba lo cierto y lo real, o a la contemplación pura, en la que se suponía que se descubría la verdad, en la actualidad el criterio de la verdad se halla principalmente en una ontología que se deriva de la experiencia política. La historia del concepto de ideología desde Napoleón hasta el marxismo, a pesar de algunos cambios en su contenido, ha conservado el mismo criterio político de la realidad. El ejemplo histórico muestra, al mismo tiempo, que el punto da vista pragmático estaba ya implícito en la acusación de Napoleón a sus adversarios. En verdad, puede decirse que, para el hombre moderno, el pragmatismo se ha vuelto, por decirlo así, en muchos respectos, la concepción inevitable y adecuada, y que la filosofía, en este caso, se ha apropiado lisa y llanamente esa concepción, de la que ha sacado su conclusión lógica.

Llamamos la atención sobre el matiz que daba Napoleón al significado de la palabra ideología, con el objeto de mostrar claramente que a menudo el vocabulario común y corriente contiene más filosofía y entraña mayor significado, para el planteo ulterior de los problemas, que las discusiones académicas, que tienden a volverse estériles porque no cuidan de comprender el mundo fuera de las paredes de una academia.[13]

Si nos referimos al ejemplo antes citado, daremos otro paso en el análisis y podremos aclarar otro aspecto del problema. En la lucha que emprendió Napoleón contra sus críticos, pudo, como vimos, debido a su posición

preponderante, desacreditarlos con sólo poner de manifiesto la naturaleza ideológica de su pensamiento. En estados más avanzados de su desarrollo, la palabra ideología se emplea como un arma de combate en manos del proletariado contra el grupo dominante. En resumen, esta penetrante revelación de la base del pensamiento, como nos ofrece la noción de ideología, no puede, al fin y al cabo, seguir siendo el privilegio de una sola clase. Pero, precisamente, la expansión y la difusión de la apreciación ideológica conduce a una encrucijada en que los defensores de un determinado punto de vista e interpretación no pueden seguir atacando los de sus adversarios, por considerarlos ideológicos, sin colocarse a su vez en una situación tal que tengan que rechazar el mismo reproche. Así llegamos de improviso a una nueva etapa metodológica en el análisis del pensamiento en general.

Durante cierto tiempo pareció privilegio del proletariado el empleo del análisis ideológico para desenmascarar los motivos ocultos del adversario. La gente no tardó en olvidar el origen histórico del término, que acabamos de indicar, y no sin cierta razón, pues si bien conocido de antes, este método crítico aplicado al pensamiento fue recalcado y desarrollado metódicamente por el marxismo. La teoría marxista realizó por vez primera una fusión de las dos concepciones, la particular y la total, de ideología. Esta teoría fue la que, por vez primera, concedió la debida importancia al papel que representan la posición y los intereses de clase en el pensamiento. Principalmente por el hecho de que se deriva del hegelianismo, el marxismo pudo ir más allá del punto de vista psicológico de análisis y plantear el problema de una manera más comprensiva y filosófica. La noción de una "conciencia falsa"[14] adquirió en tal forma un significado nuevo.

Pero esa etapa ha sido rebasada ya en el curso de desarrollos sociales e intelectuales más recientes. Hoy en día, ha dejado de ser privilegio exclusivo de pensadores socialistas el descubrir cimientos ideológicos bajo el pensamiento burgués y el desacreditarlo de ese modo. En la actualidad, grupos de diversas doctrinas esgrimen esa arma contra sus adversarios. A consecuencia de ello, estamos penetrando en una nueva época del desarrollo social e intelectual.

En Alemania, Max Weber, Sombart y Troeltsch —por sólo mencionar los representantes más prominentes de ese movimiento— dieron los primeros pasos en esa dirección. La verdad de las frases siguientes de Max Weber aparece cada vez con mayor claridad con el paso del tiempo: "La concepción materialista de la historia no es una especie de carricoche que uno pue-

de montar a capricho o quemarlo cuando le estorbe, no; una vez montado en él, ni los revolucionarios tienen la libertad de abandonarle".[15] El análisis del pensamiento y de las ideas en términos de ideología es un arma cuyas aplicaciones son demasiado amplias e importantes para que se convierta en monopolio permanente de un solo partido. Nada podía oponerse a que los adversarios del marxismo usaran a su vez esa arma y la esgrimieran contra el propio marxismo.

Transición de la teoría de la ideología a la sociología del conocimiento

En el capítulo anterior describimos un proceso del que se pueden descubrir muchos ejemplos en la historia social e intelectual. En el desarrollo de un nuevo punto de vista, un partido representa siempre el papel de explorador, en tanto que los demás, para luchar contra las ventajas del adversario, tienen forzosamente que emplear el punto de vista del mismo. Tal es el caso de la noción de ideología. El marxismo descubrió meramente un camino hacia la comprensión y un método de pensamiento, que utilizó todo el siglo XIX. La exposición completa de esa idea no es la realización de un solo grupo aislado, ni está exclusivamente vinculada en una sola posición intelectual y social. El papel que el marxismo representó en el proceso merece lugar aparte en la historia intelectual y se debería apreciar en su justo valor. El caso es que, ahora, el proceso por el cual se generaliza el uso del método ideológico se está desarrollando ante nuestros propios ojos, y por lo tanto es materia de observación empírica.

Es interesante ver cómo, a resultas de la expansión del concepto ideológico, una nueva manera de comprender se ha ido formando poco a poco. Este nuevo punto de vista intelectual no constituye un simple cambio de grado en un fenómeno que está ya actuando. Tenemos aquí un ejemplo del verdadero proceso dialéctico que a menudo se interpreta erróneamente con propósitos escolásticos, pues lo que realmente se observa aquí es una diferencia de grado, que se convierte en diferencia de naturaleza. En efecto, tan luego como todos los partidos se sienten capaces de analizar las ideas de sus adversarios en términos ideológicos, todos los elementos significantes o de

sentido se cambian cualitativamente y el término ideología adquiere un sentido enteramente nuevo. En tal proceso todos los factores que empleamos en el análisis histórico del significado del término se transforman en la misma forma. Los problemas de la "conciencia falsa" y de la naturaleza de la realidad cobran, por lo tanto, un sentido diferente. Este punto de vista a la postre nos obliga a reconocer que nuestros axiomas, nuestra ontología y nuestra epistemología se han transformado profundamente. Nos limitaremos en lo sucesivo a exponer las variaciones que ha sufrido el concepto de ideología en el curso de esa transformación.

Ya indicamos anteriormente la transición del concepto particular al total. Esta tendencia se ha ido intensificando. En vez de contentarse con mostrar que el adversario es víctima de ilusiones o deformaciones de índole psicológica o en el plan de la realidad, existe hoy en día la tendencia a sujetar la estructura total de su conciencia y de su pensamiento a un minucioso análisis sociológico.[16]

Mientras no pone uno en tela de juicio su propia posición, sino que la considera como algo absoluto, en tanto que interpreta las ideas del adversario como una mera función de la posición social que ocupa, no ha dado un paso decisivo. Es cierto que, en tal caso, se aplica el concepto total de ideología, puesto que se propone uno analizar la estructura mental del adversario en su totalidad, y no sólo unas cuantas proposiciones. Pero ya que, en semejante caso, se hace únicamente el análisis sociológico de las ideas del adversario, nunca se llegará más allá de una formulación sumamente reducida, o lo que llamaría yo especial, de la teoría. En contraste con esa consideración especial, la forma general[17] del concepto total de ideología ha sido fecunda para el analista, cuando ha tenido el valor de someter no sólo el punto de vista de su adversario, sino todos los puntos de vista, incluso el suyo, al análisis ideológico.

En el estado actual de nuestra comprensión, apenas si es posible evitar esta formulación general del concepto total de ideología, según el cual el pensamiento de todos los partidos, en cualquier época, presenta un carácter ideológico. No existe una sola posición intelectual —y el marxismo no constituye una excepción a esta regla— que no haya cambiado en el curso de la historia y que aún en la actualidad no se presente en varias formas. El marxismo también ha tomado muchas apariencias diversas. No debería ser difícil para un marxista reconocer sus bases sociales.

Al surgir la enunciación general del concepto total de ideología, la nueva teoría de la ideología se convierte en la sociología del conocimiento. Lo que en una ocasión fue el arsenal intelectual[18] de un partido se convierte en un método de investigación para la historia social e intelectual. En primer lugar, cierto grupo social descubre la "vinculación a la situación" *(Seinsgebundenheit)* de las ideas de sus adversarios. Luego, el reconocimiento de ese hecho se traduce en un principio de gran alcance, según el cual el pensamiento de cada grupo se representa como fruto de las condiciones de su vida.[19] Así, pues, la tarea de la historia sociológica del pensamiento tendrá que ser la de analizar, sin consideración para las deformaciones de partido, todos los factores de la situación social real que pueden influir en el pensamiento. La historia sociológicamente orientada del pensamiento tendrá que proporcionar al hombre moderno una revisión de todo el proceso histórico.

Es claro, por lo tanto, que, en este sentido, el concepto de ideología adquiere un significado nuevo. De tal significado surgen dos maneras alternativas de realizar la investigación ideológica. La primera consiste en concretarse a descubrir en todo la correlación que existe entre el punto de vista intelectual que se defiende y la posición social que se ocupa. Esto implica que se deberá renunciar a cualquier intento por exponer o desenmascarar las concepciones con las cuales no está uno de acuerdo.

Al tratar de exponer las ideas ajenas, tiene uno que presentar las propias como algo infalible y absoluto, lo cual constituye un procedimiento que deberá evitarse si se especializa uno en una investigación específicamente no valoradora. El segundo método posible consiste en combinar, a pesar de todo, ese análisis no valorador con determinada epistemología. Considerado desde el ángulo de este otro método, existen dos soluciones separadas y distintas para el problema de lo que constituye un conocimiento sólido: una a la que se podría dar el nombre de *relacionismo,* y otra a la que se podría llamar *relativismo*.

El relativismo es el producto del procedimiento moderno, histórico-sociológico, basado en el reconocimiento de que cualquier pensamiento histórico se halla ligado con la posición concreta del pensador en la vida *(Standortsgebundenheit des Denkers)*. Pero el relativismo combina ese concepto histórico-sociológico con una teoría más antigua del conocimiento, en la cual no se mencionaba la relación entre las condiciones de existencia y los modos de pensar, y que moldea su conocimiento sobre prototipos estáticos,

como, por ejemplo, la proposición: $2 \times 2 = 4$. Este antiguo tipo de pensamiento, que considera ejemplos de la índole del anterior como el modelo de todos los pensamientos, tuvo necesariamente que rechazar todas las formas de conocimiento que dependían de puntos de vista subjetivos y de la posición social del sujeto cognoscente, y que, por lo tanto, eran meramente "relativas". Así, pues, el relativismo debe su existencia a la discrepancia entre ese concepto, descubierto hace poco, de los verdaderos procesos del pensamiento, y una teoría del conocimiento que no había tomado aún en cuenta ese nuevo concepto.

Si queremos emanciparnos de ese relativismo, deberemos tratar de comprender, con la ayuda de la sociología del conocimiento, que no es la epistemología, en un sentido absoluto, sino más bien cierto tipo, históricamente transitorio, de epistemología el que se halla en conflicto con el tipo de pensamiento orientado hacia la situación social. En realidad, la epistemología está íntimamente ligada con el proceso social, lo mismo que la totalidad de nuestro pensamiento, y progresará al punto de que podrá dominar las complicaciones que surjan de la cambiante estructura del pensamiento.

Una teoría moderna del conocimiento que toma en cuenta el carácter "relacional", y lo distingue del meramente "relativo", de todo conocimiento histórico, debe aceptar como punto de partida la hipótesis de que existen esferas de pensamiento en las que resulta imposible concebir una verdad absoluta, que exista independientemente de los valores y de la posición del sujeto y no guarde "relación" con la trama social. Ni un dios podría formular una proposición sobre temas históricos que fuera el equivalente de: $2 \times 2 = 4$, pues lo inteligible en la historia se puede formular únicamente con relación a problemas y construcciones conceptuales que surgen a su vez en el devenir de la experiencia histórica.

Tras reconocer que todo conocimiento histórico es "relacional", y que sólo se puede formularlo con relación a la posición del observador, tenemos que afrontar, una vez más, la tarea de discriminar lo que es cierto y lo que es falso en semejante conocimiento. Entonces surge la pregunta: ¿cuál es el punto de vista social que, frente a la historia, ofrece el máximo de probabilidades de llegar a un *punctum optimum* de la verdad? En todo caso, en esta etapa la vana esperanza de descubrir la verdad en una forma que sea independiente de un haz de sentidos histórica y socialmente determinados debería abandonarse. No está, ni con mucho, resuelto el problema cuando hayamos llegado a esa conclusión, pero estaremos, cuando menos, mejor capaci-

tados para plantear los verdaderos problemas que se presentan en una forma menos restringida. En lo sucesivo, tendremos que distinguir dos maneras de acercarnos a la investigación ideológica, desde el plano de una concepción general y total del término ideología: en primer lugar, el método que se caracteriza por su independencia de los juicios de valor, y en segundo lugar, el método normativo orientado epistemológica y metafísicamente. Por el momento no examinaremos la cuestión de saber si el último método está comprendido dentro del relativismo o del relacionismo.

La concepción general y total de ideología, concepción no valoradora, debe buscarse ante todo en esas investigaciones históricas en las que, provisionalmente y con el objeto de simplificar el problema, no se pronuncian juicios acerca de la verdad de las ideas que habrán de tratarse. Este método se concreta a descubrir las relaciones entre ciertas estructuras mentales y las situaciones vitales dentro de las cuales existen. Debemos preguntarnos constantemente cómo determinado tipo de situación social produce determinado tipo de interpretación. Así, pues, el elemento ideológico del pensamiento humano, considerado desde este ángulo, se halla siempre vinculado con la situación vital del pensador. Según este concepto, el pensamiento humano surge y actúa, no en un vacío social, sino en un ambiente social definido.

No necesitamos considerar como una fuente de error el hecho de que todo pensamiento tenga semejantes raíces. Así como el individuo que participa en un complejo de relaciones sociales vitales con otros hombres, goza de este modo de una oportunidad de adquirir una visión más clara y más precisa de sus compañeros, de igual manera determinado punto de vista y determinado haz de conceptos, por el solo hecho de estar vinculados en cierta realidad social, que los produce, nos ofrecen, mediante un contacto íntimo con esa realidad, una probabilidad mayor de revelarnos su sentido. (El ejemplo que citamos antes nos muestra que el punto de vista proletario socialista ocupaba una posición particularmente favorable para descubrir los elementos ideológicos en el pensamiento de sus adversarios.) Sin embargo, la circunstancia de que el pensamiento está ligado a la situación social y vital en que surgió, constituye, a la vez, una ventaja y un inconveniente. Es de todo punto imposible que el observador o el pensador tenga una visión completa de los problemas, si ocupa determinada posición en la sociedad. Por ejemplo, como ya se ha indicado, la idea socialista de ideología no hubiera podido abocar por sí misma en la sociología del conocimien-

to. Parece algo inherente al proceso histórico el que la estrechez y las limitaciones que restringen un punto de vista se corrijan al chocar con puntos de vista opuestos. La tarea propia de un estudio de la ideología que trate de liberarse de juicios de valor, consiste en comprender la mezquindad del punto de vista de cada individuo y el entrejuego de esas diferentes posiciones en el total proceso social. Tenemos, pues, ante nosotros un tema inagotable. El problema estriba en mostrar cómo, en toda la historia del pensamiento, ciertos puntos de vista están relacionados con ciertas formas de experiencia, y en determinar su íntima acción recíproca, en el curso de los cambios sociales e intelectuales. En el dominio de la moral, por ejemplo, es preciso poner de manifiesto no sólo continuos cambios en la conducta humana, sino las normas constantemente alteradas por medio de las cuales se juzga tal conducta. Se ahondará más aún el problema si se logra comprobar que también la moral y la ética se hallan condicionadas por ciertas situaciones definidas, y que conceptos tan fundamentales como el deber, la transgresión y el pecado no han existido siempre, sino que aparecieron como correlativos de situaciones sociales definidas.[20] La doctrina filosófica tan en boga que acepta cautamente el hecho de que el contenido de la conducta se determina históricamente, pero que, al propio tiempo, se empeña en conservar las formas eternas de valor y una serie formal de categorías, ya no puede sostenerse. El que se haya establecido una distinción entre el contenido y las formas de conducta, constituye una importante concesión al método histórico sociológico que hace cada vez más difícil presentar los valores contemporáneos como absolutos.

Después de reconocer esto, es preciso recordar también que el hecho de que hablemos de la vida cultural y social en términos de valores, es por sí solo una actitud peculiar de nuestra época. La noción de "valor" nació de la economía y se difundió gracias a ella, pues el punto de partida de esa ciencia es una elección consciente entre valores. La idea de valor se trasladó más tarde a la esfera de la ética, de la estética y de la religión, con lo cual se produjo cierta deformación en la descripción de la verdadera conducta humana en dichas esferas. Nada más erróneo que describir la actitud real del individuo cuando se deleita irreflexivamente en una obra de arte, o cuando actúa de acuerdo con normas de ética que le han inculcado desde la infancia, en términos de una elección consciente entre valores.

La doctrina que sostiene que toda la vida cultural es una orientación hacia valores objetivos, es otro ejemplo de la poca atención que el racionalis-

mo moderno concede a los mecanismos básicos irracionales que gobiernan las relaciones del hombre con el mundo. Lejos de ser permanentemente válida, la interpretación de la cultura en términos de valores objetivos es realmente una característica del pensamiento de nuestra época. Pero, aun concediendo provisionalmente que esa concepción tenga cierto valor, la existencia de ciertos dominios formales de valores y su estructura específica sólo resultaría inteligible por referencia a las situaciones concretas a que conciernen y dentro de las cuales son válidos.[21] Por lo tanto, ninguna norma puede pretender que posee una validez formal, ni se puede separar, como elemento formal y universal, de su cambiante contenido histórico.

Hoy por hoy, hemos llegado a un punto en que podemos percibir claramente que existen diferencias en los modos de pensar, no sólo en diferentes periodos, sino también en diferentes culturas. Lentamente, vislumbramos que no sólo cambia el contenido del pensamiento, sino también su estructura categórica. Hace poco que se ha podido estudiar la hipótesis según la cual, lo mismo en el pasado que en el presente, los modos de pensar prevalentes son remplazados por nuevas categorías cuando la base social del grupo, de la que estas formas de pensamiento constituyen la característica, se desintegra o se transforma bajo el choque de algún cambio social.

La investigación, en la sociología del conocimiento, nos ofrece la esperanza de poder llegar a una etapa de exactitud, porque en ningún campo de la cultura es tan patente y tan determinable la interdependencia, esa interdependencia implícita en los cambios de sentido y de énfasis, como en el pensamiento mismo. En efecto, el pensamiento es un índice particularmente sensible a los cambios sociales y culturales. La variación del sentido de las palabras y las múltiples connotaciones de cualquier concepto reflejan la polaridad de esquemas antagónicos de la vida, implícita en esos matices del sentido.[22]

En ningún otro dominio de la vida social encontramos tampoco una interdependencia más claramente trazable, y una sensibilidad, más finamente perceptible, para el cambio y para el desplazamiento de acento, que en los sentidos de las palabras. La palabra y el sentido que se le presta son una verdadera realidad colectiva. El más leve matiz del sistema total del pensamiento reverbera en la palabra individual y en los sutiles significados que la acompañan. La palabra nos vincula con toda la historia y, al mismo tiempo, refleja la totalidad del presente. Cuando, al comunicarnos con nuestros semejantes, buscamos un terreno común de entendimiento, la palabra puede

servir para eliminar las diferencias individuales de sentido. Pero, cuando es necesario, puede convertirse en instrumento para acentuar esas diferencias de sentido y el carácter único y original de las experiencias de cada individuo. Puede servir también para captar lo nuevo que va surgiendo en la historia de la cultura, enriqueciendo así, con valores que anteriormente no se percibían, el tesoro de la experiencia humana. En todas estas investigaciones, se aplicará el concepto general y total de ideología en su sentido no valorador.

Concepción no valoradora de la ideología

El investigador que emprende los estudios históricos que se han indicado antes, no necesitará examinar el problema de saber qué es, en definitiva, la verdad. Hoy en día, se ha comprobado la existencia de correlaciones, lo mismo en el presente que en el pasado, que nunca se habían analizado tan minuciosamente como ahora. El reconocimiento de este hecho, con las múltiples consecuencias que implica, da al investigador una tremenda ventaja. Dejará de preocuparse por indagar cuál de las partes contendientes tiene razón, y concentrará más bien su atención en el descubrimiento de una verdad aproximada, a medida que ésta surja, en el curso del desarrollo histórico, de un complejo proceso social. El moderno investigador puede responder, si se le acusa de que trata de eludir el problema de la verdad, que el método indirecto para llegar a ésta por el camino de la historia social, será a la postre más fecundo que un intento de solución directa por la lógica. Aun cuando no descubra la verdad "en sí", descubrirá el marco cultural y muchas "circunstancias" hasta entonces desconocidas que pueden ser útiles para el descubrimiento de la verdad. En realidad, si creemos estar en posesión de la verdad, perderemos interés en conquistar esas perspectivas que pueden conducirnos a una comprensión aproximada de la situación. Precisamente, nuestra incertidumbre es lo que nos acerca a la realidad mucho más de lo que era posible en otras épocas que tenían fe en lo absoluto.

Es claro que, sólo en un mundo intelectual que cambia rápidamente, pueden haberse sometido a una crítica penetrante los valores y las ideas, que antaño se consideraban como fijos. En ninguna otra situación hubieran

podido los hombres estar lo bastante alerta para descubrir el factor ideológico de todo pensamiento. Por supuesto, los hombres siempre han combatido las ideas de sus adversarios, pero en el pasado la mayoría lo hizo únicamente para aferrarse con mayor tenacidad a sus propios conceptos absolutos. Existen ahora demasiados puntos de vista de igual valor y prestigio, cada uno de los cuales delata la relatividad del otro, para que pueda uno concretarse a una sola posición y considerarla como inexpugnable y absoluta. Esta situación intelectual, socialmente desorganizada, es la única que permite conocer lo que hasta ahora ocultaban una estructura social generalmente estable y la practicabilidad de ciertas normas tradicionales, a saber, que todo punto de vista corresponde a determinada situación social.[23] Tal vez sea cierto que, para actuar, necesitamos cierta dosis de confianza en nosotros mismos y de seguridad intelectual. Quizás es cierto también que la propia forma de la expresión, con la que revestimos a nuestros pensamientos, tiende a imponerles un tono absoluto. Pero en nuestra época incumbe precisamente a la investigación histórica (y, como veremos, a los grupos sociales entre los cuales se reclutan los hombres cultos) analizar los elementos que componen nuestra propia seguridad, tan indispensables para la acción en situaciones inmediatas y concretas, y contrarrestar la parcialidad que puede surgir de lo que nosotros, como individuos, damos por supuesto. Esto sólo es posible gracias a incesantes cuidados y a la voluntad de reducir al mínimo la tendencia a ensalzarse uno mismo. Por medio de ese esfuerzo se remedia el inconveniente de la unilateralidad de nuestro propio punto de vista, y las posiciones intelectuales que pugnaban una contra otra tal vez podrán completarse mutuamente.

Es del todo preciso, en el actual periodo de transición, utilizar el crepúsculo intelectual que domina nuestra época y en el cual todos los valores y puntos de vista aparecen en su genuina relatividad. Debemos comprender de una vez por todas, que los sentidos que componen nuestro mundo constituyen, sencillamente, una estructura, dentro de la cual el hombre crece, históricamente determinada y en continuo desarrollo, y que distan mucho aquéllos de ser absolutos.

En este momento de la historia en que todo lo que se refiere al hombre y a la estructura y los factores de la historia se nos revela de pronto a una nueva luz, es preciso que nuestro pensamiento científico domine la situación, pues no es imposible que, más pronto de lo que sospechamos, como a me-

nudo ha sucedido en la historia, esta visión desaparezca y se pierda la actual oportunidad, y el mundo recobre su carácter estático, uniforme e inflexible.

La primera mirada no valoradora sobre la historia no conduce inevitablemente al relativismo, sino más bien al relacionismo. El conocimiento, tal como aparece a la luz del concepto total de ideología, no es en forma alguna una experiencia ilusoria, pues la ideología, en su concepto relacional, no se parece en nada a la ilusión. El conocimiento que se deriva de la experiencia de situaciones reales de la vida, aunque no es absoluto, no por eso deja de ser conocimiento. Las normas que surgen de semejantes situaciones reales de la vida no existen en un vacío social, sino que son eficaces como garantías reales de la conducta. El relacionismo significa meramente que todos los elementos significantes o de sentido de una determinada situación están relacionados unos con otros y derivan su sentido de esa correlación recíproca dentro de determinada armazón de pensamiento. Semejante sistema de "sendos" sólo es posible y válido en cierto tipo de existencia histórica, a la que proporciona, durante algún tiempo, una expresión adecuada. Cuando una situación social cambia, el sistema de normas que había producido anteriormente deja de estar en armonía con él. La misma separación se produce respecto del conocimiento y la perspectiva histórica. Todo el conocimiento se orienta hacia algún objeto y su método se halla influido por la naturaleza del objeto que estudia. Pero el modo de enfocar el objeto que se trata de conocer depende también de la naturaleza de la persona que conoce. Esto es cierto, en primer lugar, en cuanto se refiere a la profundidad cualitativa de nuestro conocimiento (en particular, cuando intentamos llegar a una "comprensión" de algo en que el grado de penetración que se trata de adquirir presupone una afinidad psíquica o intelectual entre la persona que comprende y el objeto que se trata de comprender). Es asimismo cierto, en consideración de la posibilidad de formular intelectualmente nuestro conocimiento, sobre todo porque, para que cualquier percepción se transforme en conocimiento, es y debe ser ordenada y organizada en categorías. Ahora bien, el grado en que podemos expresar y organizar nuestra experiencia en tales formas conceptuales, depende a su vez de los trasfondos de referencia de los que se dispone en determinado momento histórico. Los conceptos que poseemos y el universo discursivo en que nos movemos, junto con las direcciones con arreglo a las cuales tratan de organizarse, dependen, en gran medida, de la situación histórico-social de los miembros intelectualmente activos y responsables del grupo. El tema de este estudio no valorativo de la

ideología será, pues, la relación de cualquier conocimiento parcial y de sus elementos componentes con la trama, más amplia, de los "sentidos" y, por último, con la estructura de la realidad histórica. Si, en vez de tomar en cuenta ese conocimiento y sus consecuencias, hiciéramos caso omiso de él, perderíamos una posición avanzada de realizaciones intelectuales, conquistada a duras penas.

Por lo tanto, se ha vuelto sumamente discutible el hecho de saber si, en el fluir de la vida, el problema que consiste en buscar ideas quietas e inmutables o absolutas tiene algún valor intrínseco. Tal vez sea una tarea intelectual más fecunda aprender a pensar dinámica y relacionalmente, más bien que estáticamente. En la condición social e intelectual contemporánea, es fastidioso advertir que las personas que se precian de haber descubierto un absoluto, suelen ser las mismas que pretenden ser superiores a los demás. El hecho de que, en nuestra época, haya personas que recomiendan y tratan de administrar a las demás cierta panacea de absoluto, descubierta por ellos, es únicamente el signo de que se ha perdido la certidumbre intelectual y moral y de que se tiene de ella una apremiante necesidad, que experimentan amplios sectores de la población incapaces de mirar la vida cara a cara. Tal vez es cierto que, para poder seguir viviendo y actuando en un mundo como el nuestro, es de vital importancia buscar un camino que nos saque de esa inseguridad de múltiples aspectos; por lo tanto, la gente puede sentir el deseo de considerar alguna meta inmediata como un absoluto gracias al cual sienten la esperanza de que sus problemas parezcan concretos y reales. Pero no es el hombre de acción quien busca lo absoluto e inmutable, sino, más bien, aquel otro que se propone inducir a los demás a conservar el *statu quo* porque se siente satisfecho con el orden de cosas vigente. Los que están contentos con el orden de cosas existente probablemente considerarán la situación del momento como absoluta y eterna, con el objeto de tener algo estable en que apoyarse y disminuir en tal forma todo cuanto de precario hay en la vida. Sin embargo, esto sólo es posible si se recurre a toda clase de nociones y mitos románticos. Así llegamos al estudio del asombroso derrotero que sigue el pensamiento moderno, en el cual lo absoluto, que en otros tiempos fue el modo de entrar en comunión con lo divino, se ha vuelto ahora un instrumento que utilizan aquellos que sacan un provecho de él, para deformar, torcer, pervertir y ocultar el sentido del presente.

Transición del concepto no valorador al concepto valorador de ideología

Así pues, al empezar por el concepto no valorador de ideología, que nos sirvió para comprender el fluir de realidades continuamente cambiantes, hemos sido empujados, sin quererlo, a enfocar el problema desde un ángulo epistemológico valorador y, por último, ontológico metafísico. En nuestra argumentación, el punto de vista no valorador y dinámico se convirtió, sin que lo advirtiéramos, en un arma contra cierta posición intelectual. Lo que era al origen sólo una técnica metodológica, se reveló a la postre como una concepción del mundo y un instrumento durante cuyo empleo vimos surgir la visión valoradora del mundo. Aquí, como en otros casos, sólo al final de nuestra actividad advertimos los motivos que nos impulsaron al principio a poner en movimiento todos los valores establecidos, considerándolos como parte de un movimiento histórico general.

Vemos ahora que habíamos empleado juicios de valor metafísico-ontológicos, de los que no nos habíamos dado cuenta anteriormente.[24] Pero sólo se alarmarán de que se afirme este hecho aquellos que conservan aún los prejuicios positivistas de otra generación, y que todavía creen en la posibilidad de emanciparse completamente, en el dominio del pensamiento, de hipótesis ontológicas, metafísicas y éticas.[25] De hecho, cuanto mejor comprende uno los supuestos que sirven de base a su propio pensamiento, en beneficio de una investigación verdaderamente empírica, más claro se vuelve que ese procedimiento empírico (cuando menos en las ciencias sociales) puede únicamente desarrollarse sobre la base de ciertos juicios metaempíricos, ontológicos y metafísicos y las previsiones e hipótesis que de aquéllos se derivan. Quien no toma decisiones, no tiene por qué plantearse problemas; ni siquiera es capaz de formular una hipótesis provisional, que lo capacitaría para plantear un problema, y estudiar la historia en busca de su solución. Afortunadamente, el positivismo se aventuró a formular ciertos juicios metafísicos y ontológicos a pesar de sus prejuicios antimetafísicos y sus pretensiones de lo contrario. Su fe en el progreso y su ingenuo realismo en casos específicos constituyen ejemplos de semejantes juicios ontológicos. Fueron precisamente esas presuposiciones las que permitieron al positivismo aportar contribuciones de gran interés, algunas de las cuales será preciso reconocer en lo futuro. El peligro de las presuposiciones no radica mera-

mente en el hecho de que existen o de que son anteriores al conocimiento empírico.[26] Estriba más bien en el hecho de que una ontología transmitida por tradición impide nuevos desarrollos, especialmente en los modos de pensar básicos, y mientras no se ponga en tela de juicio la particularidad de la armazón teórica convencional, seguiremos siendo esclavos de cierto modo de pensar estático, inadecuado a la etapa actual de nuestro desarrollo intelectual e histórico. Por lo tanto, lo que se necesita es estar continuamente preparados para reconocer que cualquier punto de vista es propio de una situación definida, y para descubrir por medio del análisis en qué consiste exactamente su particularidad. Una clara y explícita confesión de las presuposiciones implícitas que sirven de base al conocimiento empírico y lo hacen posible, contribuirá más a aclarar y hacer progresar la investigación que una negación verbal de esas presuposiciones, acompañada de su aceptación vergonzante por la puerta trasera.

Juicios ontológicos implícitos en la concepción no valoradora de ideología

Hemos hecho esta excursión en los campos de la ontología[27] y del positivismo porque parecía esencial comprender exactamente los movimientos del pensamiento en esta fase reciente de la historia intelectual. Lo que describimos como un imperceptible tránsito del método no valorativo al valorativo no sólo caracteriza nuestro propio pensamiento: es típico de todo el desarrollo del pensamiento contemporáneo. Nuestra conclusión, basada en ese análisis, es que en la investigación histórica y sociológica propia de este periodo, prevaleció al principio el punto de vista no valorador, del cual derivaron dos tendencias importantes, alternativas y metafísicas. La elección entre esas dos alternativas se resuelve, en la situación actual, en lo siguiente: por una parte, es posible aceptar como un hecho el carácter transitorio del acontecimiento histórico, cuando está uno en la creencia de que lo importante no es el propio cambio o los hechos que lo constituyen. Según esta opinión, todo lo que es temporal, todo lo que es social, todos los mitos colectivos, y todo el contenido de sentidos e interpretaciones que se atribuye generalmente a los acontecimientos históricos, se puede ignorar, porque se

siente que, más allá de la abundancia y de la multiplicidad de los detalles, de los que surge una sucesión histórica bien ordenada, existen verdades supremas y permanentes que trascienden la historia y para las cuales el detalle histórico tiene poca importancia. Por consiguiente, creen que existe una fuente intuitiva e inspirada de la historia, que la historia real refleja sólo imperfectamente. Las personas versadas en la historia del pensamiento tendrán que reconocer que semejante punto de vista se deriva directamente del misticismo. Los místicos sostenían que existen verdades y valores colocados fuera del tiempo y del espacio, y que el tiempo y el espacio y todo cuanto ocurre dentro de ellos son meras apariencias ilusorias, si se comparan con la realidad de la experiencia del éxtasis místico. Pero en su época los místicos no pudieron demostrar la verdad de sus afirmaciones. Se aceptó, como una realidad estable y concreta, el orden cotidiano de los acontecimientos y se consideró cualquier incidente insólito como debido a la voluntad arbitraria de Dios. El tradicionalismo prevalecía en un mundo que, aunque agitado por los acontecimientos, sólo aceptaba una manera, y una manera estable, de interpretarlos. Además, el tradicionalismo no admitía las revelaciones del misticismo en su forma pura; las interpretaba más bien a la luz de su relación con lo sobrenatural, ya que esa experiencia extática se consideraba como una comunión con Dios. Desde entonces acá, la interdependencia general de todos los elementos con sentido y su relatividad histórica ha sido reconocida a tal grado que se ha vuelto una verdad de sentido común que no necesita ser demostrada. Lo que antaño era el conocimiento esotérico de unos cuantos puede hoy en día demostrarse metódicamente a cualquiera. Esta solución se ha vuelto tan popular que la interpretación sociológica, a semejanza de la interpretación histórica, servirá en ciertas circunstancias a aquellos que ven la realidad como algo que está fuera de la historia, en el dominio de la experiencia extática y mística, para negar la realidad de la experiencia de la vida cotidiana y de la historia.

Por otra parte, la otra dirección alternativa puede conducir también a una investigación sociológica e histórica. Surge del concepto de que los cambios en las relaciones que existen entre los acontecimientos y las ideas no son el resultado de un propósito caprichoso y arbitrario, sino que tales relaciones, a la vez en su simultaneidad y en su orden de sucesión histórica, deben considerarse como sujetas a cierta regularidad necesaria, que, aun cuando no es superficialmente evidente, existe sin embargo y puede comprenderse.

Cuando hayamos comprendido el sentido interno de la historia y el hecho de que ninguna etapa histórica es permanente y absoluta, sino que la naturaleza del proceso histórico ofrece un problema no resuelto y retador, no aceptaremos el soberbio desprecio místico por la historia, que no es más que "mera historia". Se puede admitir que la vida humana es siempre algo más de lo que se ha creído que era en cualquier época histórica o en determinada serie de condiciones sociales, y que, aun después de haber hecho entrar en cuenta estas condiciones, sigue existiendo un reino espiritual eterno, colocado más allá de la historia, que rebasa la historia y da un sentido a ésta y a la experiencia social. Pero esto no quiere decir que la función de la historia tenga que ser proporcionar un registro de lo que el hombre no es, sino que debemos considerarla más bien como la matriz dentro de la cual se expresa la naturaleza esencial del hombre. El ascenso de los seres humanos desde la etapa de meras promesas de historia hasta que adquieren la estatura del hombre, se desarrolla y se vuelve inteligible en el curso de la variación de las normas, las formas y los trabajos del género humano, en el curso del cambio de las instituciones y de los propósitos colectivos, en el de sus cambiantes hipótesis y puntos de vista, en virtud de los cuales cada sujeto social histórico cobra conciencia de sí mismo y percibe plenamente su pasado. Existe, por supuesto, una tendencia a considerar cada vez más esos fenómenos como síntomas y a integrarlos dentro de un sistema cuya unidad y sentido es tarea nuestra emprender. Y aun si se concede que la experiencia mística es el único medio que revela al hombre su naturaleza suprema, debe admitirse, sin embargo, que el elemento inefable que es la meta de los místicos debe guardar cierta relación con la realidad social e histórica. En último análisis, los factores que modelan la realidad histórica y social determinan en cierto modo el destino del hombre. Tal vez el elemento extático de la experiencia humana, que por su índole nunca se revela o expresa directamente, y cuyo sentido nunca se puede comunicar plenamente, podrá descubrirse por las huellas que deja en los caminos de la historia, y en tal forma lograremos comprenderlo.

Este punto de vista, que se basa sin duda en una actitud particular frente a la realidad histórica y social, revela a la vez las posibilidades y las limitaciones que le son inherentes para la comprensión de la historia y de la vida social. Debido a su menosprecio de la historia, un concepto místico, que considera a la historia desde un punto de vista extraterrestre, corre el riesgo de olvidar las importantes lecciones que ofrece la historia. Una verdadera

comprensión de la historia no puede derivarse de una concepción que desprecia la significación de la realidad histórica. Un examen más circunspecto de los hechos mostrará que, aun cuando a la postre no surja una cristalización del proceso histórico, algo que entraña un significado profundo brota del reino de lo histórico. El hecho de que todo acontecimiento y todo elemento significativo o de sentido en la historia esté ligado con una posición temporal, espacial y "actuacional", y que, por consiguiente, lo que sucedió una vez no pueda suceder siempre; el hecho de que los acontecimientos y los sentidos históricos no sean reversibles; en una palabra, la circunstancia de que no tropecemos en la historia con situaciones absolutas, nos dice que ésta será muda y carecerá de sentido para aquel, únicamente, que no espere aprender nada de ella, y que, en el caso de la historia más que de cualquier otra disciplina, el punto de vista que sostiene que no es ella más que "mera historia", como ocurre con los místicos, está condenado a la esterilidad.

El estudio de la historia intelectual puede y debe hacerse en tal forma que la sucesión y la coexistencia de los fenómenos aparezcan como algo más que relaciones meramente accidentales, y su propósito será descubrir en la totalidad del complejo histórico el papel, la importancia y el sentido de cada elemento componente. Con esta manera de acercarnos sociológicamente a la historia, lograremos conocernos a nosotros mismos. Si se desarrolla progresivamente esta idea en todos sus detalles concretos, en vez de dejar que permanezca en un plano puramente especulativo, y si cada avance se logra sobre la base de todo el material concreto de que se pueda disponer, llegaremos a la larga a una disciplina que nos proporcionará una técnica sociológica para diagnosticar la cultura de una época. Procuramos alcanzar ese objetivo en capítulos anteriores, en que nos esforzamos por mostrar el valor del concepto de ideología para el análisis de la situación intelectual contemporánea. Al analizar los diferentes tipos de ideología no tratamos únicamente de anunciar sentidos inéditos del vocablo, sino que más bien nos propusimos presentar, en la sucesión de sus sentidos cambiantes, una sección transversal de la total situación intelectual y social de nuestro tiempo. Semejante método de diagnosticar una época, aun cuando al principio sea no valorativo, no seguirá siempre así. Tarde o temprano tendremos que adoptar una posición valoradora. Esa transición resulta necesaria desde un principio, pues la historia es ininteligible como tal historia, a menos de que se insista en algunos de sus aspectos, en contraste con otros. Esa selección y acentuación de ciertos aspectos de la totalidad histórica pueden considerarse

como el primer paso hacia un procedimiento valorativo y hacia juicios ontológicos.

El problema de la conciencia falsa

Merced al proceso dialéctico de la historia se produce necesariamente la transición gradual de la concepción no valoradora, total y general de ideología a la concepción valorativa.

La valoración a la que nos referimos ahora es, sin embargo, completamente diferente de la que estudiamos y describimos antes. No aceptamos ya como absolutos los valores y las normas de determinado periodo, y siempre tendremos presente en lo sucesivo el hecho de que las normas y los valores son cosas histórica y sociológicamente determinados. Se insiste en la importancia, no de la ontología, sino de otra serie de problemas. Su propósito será distinguir lo cierto de lo que no lo es, lo auténtico de lo espurio, en las normas, los modos de pensamiento y las formas de comportamiento que coexisten en determinado periodo histórico. El peligro de la "conciencia falsa" no consiste ahora en que no acierta a aprehender una realidad absoluta e inmutable, sino más bien en que impide la comprehensión de una realidad que es el resultado de una constante reorganización de los procesos mentales que constituyen nuestros mundos. Así se vuelve inteligible, porque, constreñidos por los procesos dialécticos del pensamiento, necesitamos concentrar nuestra atención con mayor intensidad en la tarea de determinar cuáles, entre todas nuestras ideas corrientes, son realmente válidas en determinada situación. A la luz de los problemas que han surgido en la crisis actual del pensamiento, la cuestión de la "conciencia falsa" se plantea en un terreno distinto. La noción de "conciencia falsa" apareció en una de sus formas más modernas cuando, después de haberse interesado en factores religiosos trascendentes, transportó su busca de un criterio de la realidad al dominio de la práctica y, en particular, de la práctica política, en una forma que recuerda el pragmatismo. Pero, a la inversa de su expresión moderna, carecía de sentido histórico. Se consideraba el pensamiento y la existencia como los polos fijos y separados, entre los cuales se habían establecido relaciones en medio de un mundo inmutable. El nuevo sentido histórico empieza a desarrollarse

sólo ahora y es posible concebir un concepto dinámico de la ideología y de la realidad.

Por lo tanto, desde nuestro punto de vista, una actitud ética carece de validez si se orienta según normas a las que no puede sujetarse la acción en determinado ambiente histórico, aun con las mejores intenciones. No es válida si la acción inmoral del individuo no puede ya concebirse como fruto de su propia transgresión personal, sino que es menester atribuirla a la obligación impuesta por una serie de axiomas morales cuyos fundamentos son erróneos. La interpretación ética de un acto personal no es válida cuando, bajo la influencia de los modos de pensar y de los conceptos de vida tradicionales, no permite que la acción y el pensamiento se ajusten a una situación nueva y a la postre oscurece y pone trabas a esa adaptación y a esa transformación del hombre. Por lo tanto, una teoría será errónea cuando, en determinada situación práctica, aplica conceptos y categorías que, si se les tomara en serio, impedirían que el hombre se acomodara a aquella etapa histórica. Las normas, los modos de pensar y las teorías anticuadas e inaplicables probablemente degenerarán en ideologías cuya función consistirá en ocultar el verdadero sentido de la conducta más bien que en revelarlo. En los párrafos subsecuentes citaremos unos cuantos ejemplos característicos de los tipos más importantes del pensamiento ideológico que acabamos de describir.

La historia del tabú contra los préstamos con interés[28] constituye un ejemplo de una anticuada norma ética que se convierte en ideología. La regla según la cual el préstamo debía efectuarse sin cobro de intereses sólo podía aplicarse en una sociedad basada económica y socialmente en relaciones íntimas y de vecindad. En semejante sociedad, el préstamo sin interés era una costumbre fácil de observarse, porque esa forma de conducta correspondía fundamentalmente a la estructura social. Nacido en un mundo de relaciones íntimas y vecinales, la Iglesia asimiló y formalizó ese precepto en su sistema ético. A medida que cambiaba la verdadera estructura de la sociedad, dicho precepto asumía cada vez más un carácter ideológico, que, virtualmente, se convirtió en algo impracticable. Su arbitrariedad y su inaplicabilidad se revelaron con mayor evidencia aun en el periodo del naciente capitalismo cuando, habiendo cambiado su función este precepto, la Iglesia pudo esgrimirlo como un arma contra la fuerza incipiente del capitalismo. En el periodo de completo desarrollo del capitalismo, la naturaleza ideológica de esa norma, que se manifestaba por el hecho de que era posible

burlarla, pero no sujetarse a ella, se volvió tan patente que aun la Iglesia tuvo que abandonarla.

Como ejemplos de "conciencia falsa" que asumen la forma de una interpretación incorrecta del propio yo y del papel que desempeña, podemos citar el caso de algunas personas que tratan de ocultar sus verdaderas relaciones consigo mismas y con el mundo, y de falsificar los hechos elementales de la existencia humana deificándolos, romantizándolos e idealizándolos, en una palabra, recurriendo a un medio de evasión de ellos mismos y del mundo, y provocando, con ese objeto, falsas interpretaciones de la experiencia. Observamos, pues, un caso de deformación ideológica cuando tratamos de resolver conflictos y angustias recurriendo a absolutos que hacen prácticamente imposible la vida. Tal es el caso cuando creamos "mitos", cuando adoramos "la grandeza en sí", cuando juramos fidelidad a "ideales", en tanto que en nuestra conducta real seguimos otros intereses que tratamos de ocultar simulando inconscientemente una rectitud detrás de la cual es fácil percibir algo muy distinto.

Por ultimo, un ejemplo del tercer tipo de deformación ideológica puede observarse cuando esa ideología, como forma de conocimiento, ha dejado de ser adecuada para comprender el mundo real. Se puede ilustrar esto con el caso de un terrateniente cuya propiedad se ha convertido en una empresa capitalista, pero que sigue esforzándose por explicar a sus trabajadores sus relaciones con ellos, y su función en tal empresa, por medio de categorías que recuerdan el orden patriarcal. Si consideramos en conjunto todos estos casos tendremos un conocimiento deformado e ideológico, cuando no toma en cuenta las nuevas realidades que figuran en la situación y cuando trata de ocultarlas al considerarlas con categorías inadecuadas.[29]

Esta concepción de ideología (trataremos del concepto de utopía en el capítulo IV de esta obra)[30] tiene dos características: es valoradora y dinámica. Es valoradora porque presupone ciertos juicios acerca de la realidad de las ideas y de las estructuras de conciencia, y dinámica porque esos juicios se miden siempre con relación a una realidad que se halla en un fluir perpetuo.[31]

Por complicadas que parezcan a primera vista estas distinciones, a mi entender no son en forma alguna artificiales, pues contribuyen lisa y llanamente a la expresión precisa de las consecuencias implícitamente contenidas en el hablar cotidiano de nuestro mundo moderno y un intento por explicarlas lógicamente.

Esta concepción de la ideología (y de la utopía) afirma que, además de las fuentes de error comunes y corrientes, es preciso tomar en cuenta los efectos de una estructura mental deformada. Se reconoce el hecho de que la "realidad", que acaso no podemos comprender, puede ser dinámica; y que en la misma época histórica y en la misma sociedad, pueden existir varios tipos de estructura mental interiormente deformada, algunos porque no han logrado desarrollarse hasta el grado que exige el presente, y otros porque se hallan más allá de ese presente. En ambos casos, sin embargo, se deforma y oculta la realidad que se trata de comprender, pues esa concepción de ideología y de utopía tiene que ver con una realidad que sólo se revela a sí misma en la práctica real. Sea lo que fuere, todas las hipótesis que contiene la concepción dinámica y valorativa de ideología se basan en experiencias que, tal vez, se podrían comprender en una forma diferente de la que se expone aquí, pero que en ningún caso habría que pasar por alto.

La búsqueda de la realidad por medio del análisis ideológico y utópico

El intento por escapar a las deformaciones ideológicas y utópicas es, en último análisis, una busca de la realidad. Ambos conceptos nos proporcionan una base para un sano escepticismo, y pueden ser de una positiva utilidad para evitar las trampas a que nos podría conducir nuestro pensamiento. Específicamente, pueden servir para combatir la tendencia de nuestra vida intelectual a separar el pensamiento del mundo de la realidad, a ocultar la realidad, o a rebasar sus límites. El pensamiento no debería contener ni más ni menos que la realidad en cuyo medio actúa. Así como la verdadera belleza de un sano estilo literario consiste en expresar precisamente lo que se propone —sin exceso o deficiencia—, así el elemento válido de nuestro conocimiento se determina apegándose a la situación real que se trata de comprender, y no apartándose de ella.

Al considerar las nociones de ideología y de utopía, el problema de la naturaleza de la realidad se plantea de nuevo. Ambos conceptos contienen el imperativo de que cualquier idea debe comprobarse por su congruencia con la realidad. Entre tanto, sin embargo, se ha revisado y puesto en tela de

juicio nuestro propio concepto de la realidad. Todos los grupos y clases de la sociedad que se hallan en pugna buscan esa realidad en sus pensamientos y en sus obras, y por lo tanto no es de sorprender que aquélla parezca distinta a cada uno de ellos.[32] Si el problema de la naturaleza de la realidad fuese un producto exclusivamente especulativo de la imaginación, podríamos fácilmente desentendernos de él. Pero a medida que avanzamos se vuelve cada vez más claro que precisamente la multiplicidad de concepciones de la realidad es lo que produce la multiplicidad de nuestros modos de pensar, y que cualquier juicio ontológico que emitamos conduce inevitablemente a importantes consecuencias. Si examinamos los diversos tipos de juicios ontológicos que nos ofrecen los diferentes grupos, empezaremos a sospechar que cada grupo parece moverse en un mundo de ideas aislado y distinto y que esos diferentes sistemas de pensamiento, que a menudo entran en conflicto unos con otros, pueden reducirse, en último análisis, a los diferentes modos de experimentar la "misma" realidad.

Podríamos, por supuesto, ignorar esa crisis de nuestra vida intelectual, como se hace generalmente en la vida práctica, en el curso de la cual nos concretamos a ver las cosas y las relaciones como acontecimientos aislados, discretos, sin indagar más allá de su posición inmediata y particular.[33] Mientras consideremos los objetos de nuestra experiencia desde un punto de vista particular y mientras nuestros conceptos se apliquen satisfactoriamente a una esfera de vida en sumo grado reducida, nunca podremos sentir la necesidad de investigar las interrelaciones que existen en la totalidad de los fenómenos. Cuando mucho, en tales circunstancias podremos advertir de cuando en cuando alguna oscuridad que, sin embargo, lograremos superar en la práctica. Así, la experiencia cotidiana se ha conformado mucho tiempo con sistemas mágicos de explicación; y hasta cierta etapa del desarrollo histórico, aquéllos bastaron para tratar empíricamente ciertos conflictos vitales. El problema, para remotas épocas lo mismo que para la nuestra, puede plantearse en la siguiente forma: ¿en qué condiciones podremos decir que el dominio de la experiencia de un grupo ha cambiado tan fundamentalmente que se vuelve patente la discrepancia entre el modo tradicional de pensar y los nuevos objetos de la experiencia (que es preciso comprender mediante ese modo de pensar)? Sería explicar las cosas de una manera demasiado intelectual el suponer que las explicaciones antiguas se abandonaron por meras razones teóricas. Pero en aquellos periodos, el cambio real que ocurría en la experiencia social determinó la eliminación de ciertas acti-

tudes incompatibles y esquemas interpretativos no congruentes con las nuevas experiencias fundamentales.

Las ciencias culturales especializadas, desde el punto de vista de su particularidad, no poseen mayor valor que el conocimiento empírico de la vida cotidiana. También estas disciplinas consideran los objetos de conocimiento y formulan sus problemas haciendo abstracción de su entramado concreto, disgregándolos de él. A veces sucede que la formulación coherente de los problemas se efectúa de acuerdo con la verdadera relación orgánica en que se les encara, y no conforme a las exigencias de determinada disciplina. Pero a menudo, cuando se ha llegado a cierta etapa, de pronto se pierde ese orden orgánico y coherente. Las cuestiones históricas son siempre monográficas, ya sea por la manera limitada en que se concibe el objeto, o por la forma especial en que se le trata. Para la historia, tal procedimiento es necesario, puesto que la división académica del trabajo impone ciertas limitaciones. Pero cuando el investigador científico se ufana de negarse a indagar más allá de la observación especializada que le imponen las tradiciones de esa disciplina, por comprensivas que éstas sean, hace una virtud de lo que sólo es un mecanismo de defensa que le protege contra las dudas que pudiera tener acerca de sus presuposiciones.

Aun la investigación que nunca rebasa los límites de su especialización puede añadir algo a nuestros datos y enriquecer nuestra experiencia. Acaso este punto de vista que criticamos fue, en su tiempo, el más adecuado. Pero así como en las ciencias naturales es preciso poner en tela de juicio las hipótesis y suposiciones cuando surge alguna discrepancia entre los hechos, del mismo modo, en la actualidad, las ciencias culturales han llegado a un punto en que los datos empíricos que poseemos nos obligan a plantear ciertas cuestiones respecto a nuestros supuestos previos.

La investigación empírica que se limita a una esfera particular se halla en la misma posición que en el sentido común, es decir, que la naturaleza problemática y la incoherencia de su base teórica permanecen ocultas, porque nunca se pone de manifiesto la situación total. Se ha afirmado, con justa razón, que la inteligencia humana puede hacer las reflexiones más lúcidas con los conceptos más falsos. Pero se produce una crisis cuando se intenta reflexionar acerca de esas observaciones y definir los conceptos fundamentales de las disciplinas en cuestión. La exactitud de lo que decimos se confirma por el hecho de que, en ciertas disciplinas, la investigación empírica

prosigue con la misma facilidad, en tanto que arrecian las polémicas respecto de los conceptos y los problemas fundamentales de la ciencia.

Pero también esta idea es limitada, pues enuncia en forma de una proposición científica, que pretende tener una significación general, una situación de la ciencia que sólo es característica de determinado periodo. Cuando se empezaron a formular esas ideas, a principios de este siglo, los síntomas de esta crisis sólo eran visibles en la periferia de la investigación, en discusiones relativas únicamente a los principios y las definiciones. Hoy en día, la situación ha cambiado: la crisis ha penetrado en el mismo corazón de la investigación empírica. La multiplicidad de los puntos de partida y de las definiciones, y la competencia entre los diversos puntos de vista, dan su matiz peculiar aun a la percepción de lo que al principio pareció una sencilla relación, desprovista de complicaciones.

Nadie niega la posibilidad de la investigación empírica ni afirma que los hechos no existen. (Nada más erróneo, a nuestro parecer, que una teoría del carácter ilusorio del conocimiento.) Nosotros también buscamos pruebas en los "hechos", pero la cuestión de la naturaleza de los hechos constituye por sí sola un grave problema. Para la mente, los hechos existen siempre dentro de una urdimbre intelectual y social. El que sea posible comprenderlos y formularlos implica desde luego la existencia de todo un aparato conceptual. Si éste es el mismo para todos los miembros del grupo, nunca serán perceptibles los supuestos (es decir, los posibles valores intelectuales y sociales), que sirven de base a los conceptos individuales. De este modo se nos hace inteligible la certidumbre sonámbula que siempre existió respecto del problema de la verdad en periodos estables de la historia. Sin embargo, una vez que se rompe la unanimidad,[34] las categorías fijas que solían dar a la experiencia su carácter de coherencia y de credibilidad, sufren inevitablemente un proceso de desintegración. Surgen modos de pensar divergentes y contrarios, que (ignorados del sujeto pensante) ordenan los mismos hechos de experiencia en sistemas diferentes de pensamiento, y hacen que se les perciba a través de diferentes categorías lógicas.

Esto da como resultado la perspectiva peculiar que nuestros conceptos nos imponen, y hace que el mismo objeto nos parezca diferente según el haz de conceptos bajo el cual lo consideramos. Por lo tanto, nuestro conocimiento de la "realidad", a medida que asimila cada vez más esas perspectivas diferentes, se volverá más comprehensivo. Lo que antaño parecía un margen de ininteligibilidad, que no podía ser sumergido dentro de un con-

cepto dado, ha originado, hoy en día, un concepto suplementario y aun opuesto, por medio del cual se puede lograr un conocimiento más comprehensivo del objeto.

Aun en la investigación empírica, reconocemos cada vez con mayor claridad cuán importante es el problema de la identidad o de la falta de identidad de nuestros puntos de vista fundamentales. Para quienes han meditado seriamente sobre este punto, el problema de la multiplicidad de los puntos de vista queda claramente planteado por la peculiar limitación de cualquier definición. Max Weber, por ejemplo, reconoce dicha limitación, pero justifica un punto de vista particular basándose en el argumento de que el interés particular que motiva la investigación determina la definición específica que se usa.

Nuestra definición de los conceptos depende de nuestra posición y de nuestro punto de vista, el cual, a su vez, se halla influido por muchos procesos inconscientes de nuestro pensar. La primera reacción del pensador al topar con el carácter limitado y la ambigüedad de sus nociones, consistirá en cerrar el paso, mientras pueda hacerlo, a un planteo sistemático y total del problema. El positivismo, por ejemplo, hizo un gran esfuerzo para ocultarse a sí mismo el abismo que yace bajo cualquier pensamiento particularista. Tenía que hacerlo, por una parte, para poder proseguir sin peligro su investigación de los hechos; pero, por la otra, al negarse a encarar resueltamente el problema, a menudo oscureció los problemas relativos al "todo".

Dos dogmas típicos eran particularmente adecuados para impedir que se plantearan cuestiones fundamentales. El primero era la teoría que consideraba los problemas metafísicos, filosóficos y, en general, todos los problemas, por decirlo así, marginales, como desprovistos de importancia. Según esta teoría, sólo las formas especializadas del conocimiento empírico eran dignas de que se las tomara en cuenta. Se considera que aun la filosofía era una disciplina especial cuya preocupación fundamental debía ser la lógica. El segundo de estos dogmas, que impedía que se tuviera una perspectiva del "todo", se esforzaba en llegar a un compromiso, dividiendo el terreno en dos zonas que se excluían recíprocamente y que debían ocupar respectivamente la ciencia empírica y la filosofía: según ese concepto, la primera proporcionaba soluciones seguras e indiscutibles a problemas particulares e inmediatos, en tanto que las cuestiones generales y los problemas respecto al "todo" correspondían a "elevadas" especulaciones filosóficas. Esto suponía

que la filosofía tenía que abandonar la pretensión de que sus conclusiones se basaban en pruebas universalmente válidas.

Semejante solución se parece mucho al principio de los teorizantes de la monarquía constitucional: "el rey reina, pero no gobierna". Se concede a la filosofía todos los honores. Hasta cierto punto, se considera la especulación y la intuición como elevados instrumentos de conocimiento, pero sólo a condición de que no intervengan en el ramo de la investigación empírica, democráticamente positiva y universalmente válida. En tal forma, se elude una vez más el problema del "todo". La ciencia empírica descarta el problema, y la filosofía no es de tomarse en cuenta, pues sólo es responsable ante Dios. Sus pruebas son válidas únicamente en el terreno especulativo y sólo puede confirmarlas la intuición pura. La consecuencia de semejante dicotomía es que la filosofía, a la que debería corresponder la tarea vital de orientar la mente del observador en la situación total, no puede hacerlo, porque ha perdido contacto con el "todo", al limitarse a un dominio "más elevado". Al mismo tiempo, el especialista, con su punto de vista tradicional (particularista), no acierta a tener una visión más amplia, aunque ésta resulta cada vez más necesaria, pues se lo impide la condición actual de la investigación empírica. Para dominar una situación histórica, se requiere cierta estructura mental, capaz de enfrentarse con problemas reales y concretos y de integrar todo aquello que sea importante en los diferentes puntos de vista en pugna. En este caso, también, es necesario encontrar un punto de partida axiomático más fundamental todavía, una posición desde la cual sea posible sintetizar la situación total. El hecho de ocultar medrosamente las contradicciones y las lagunas no logrará resolver la crisis mejor que los métodos de la extrema derecha o de la extrema izquierda, que explotan esa ocultación en su propaganda, para glorificar el pasado o el futuro, olvidando que su propia posición queda sujeta a la misma crítica. De poco servirá interpretar el carácter unilateral y limitado de la perspectiva del adversario como otra prueba de que existe una crisis en su bando. Esto puede hacerse únicamente cuando nadie discute el método de uno y, por lo tanto, mientras uno no tiene conciencia de las limitaciones de su propio punto de vista.

Sólo cuando advertimos perfectamente el limitado alcance de cualquier punto de vista, estamos en el buen camino hacia la anhelada comprensión del todo. La crisis del pensamiento no atañe a una sola posición intelectual, sino a todo un mundo que ha llegado a cierta etapa en su desarrollo intelectual. El ver claramente la confusión en que ha caído nuestra vida intelectual

y social constituye más bien una ganancia que una pérdida. El hecho de que la razón logre penetrar más profundamente en su propia estructura no es el signo de una bancarrota intelectual. Ni tampoco se puede considerar como incompetencia intelectual por parte nuestra el que una extraordinaria ampliación de la perspectiva requiera una completa revisión de nuestras concepciones fundamentales. El pensamiento es un proceso determinado por fuerzas sociales concretas, que continuamente pone en tela de juicio sus descubrimientos y corrige sus métodos. (Sería desastroso negarse a reconocer, en tal virtud, por mera timidez, lo que se halla demostrado definitivamente.) El aspecto más halagador de la situación actual, sin embargo, es que nunca podremos contentarnos con mezquinas perspectivas, sino que siempre trataremos de comprender e interpretar las concepciones particulares desde un punto de vista cada vez más amplio.

El mismo Ranke, en su *Politische Gespräch,* puso las siguientes palabras en labios de Federico: "Nunca llegarás a la verdad, si sólo das oídos a afirmaciones extremas. La verdad se halla siempre fuera del terreno en que florece el error. Aun si se reunieran todas las formas de error, no se lograría extraer de ellas una sola verdad. La verdad deberá buscarse siempre por ella misma en su propio reino. Todas las herejías del mundo no te enseñarán lo que es el cristianismo —pues éste sólo se puede aprender en los Evangelios".[35] Ideas tan ingenuas como éstas, en su pureza e inocencia, evocan un Edén intelectual que nada sabe de la confusión del conocimiento después del pecado original. A menudo se observa que esta síntesis, que se presenta con la certidumbre de que abarca el todo, resulta, a la postre, la expresión del provincianismo más mezquino, y la adopción, a ciegas, del punto de vista que se halla más al alcance de nuestra mano constituye una de las mejores maneras de impedir que se realice la comprensión, cada vez más amplia y comprehensiva, que es posible hoy día.

La totalidad, en el sentido en que la concebimos, no es una visión inmediata y eternamente válida de la realidad, que sólo puede ser privilegio de un ojo divino. No es una visión estable y que se basta a sí misma. Representa los procesos continuos de expansión del conocimiento, y su meta no es la obtención de una conclusión supratemporalmente válida, sino la mayor extensión posible de nuestro horizonte visible.

Para dar una sencilla ilustración, sacada de la vida cotidiana, de ese esfuerzo hacia una visión total, tomaremos el caso de un individuo de determinada posición que se preocupa por resolver los problemas concretos con

los que tiene que enfrentarse y que, de pronto, empieza a descubrir las condiciones fundamentales que determinan su existencia social e intelectual. En ese caso, una persona que cumple constante y exclusivamente con sus tareas cotidianas no asumiría una actitud de duda frente a sí misma y a su posición, y sin embargo, a pesar de su confianza en sí, sería esclava de un punto de vista particular y parcial, hasta que ocurriera la primera crisis, que le produciría un desengaño. Sólo en el momento en que por vez primera se consideraría a sí misma como parte de una más amplia situación concreta, se despertaría en ella el impulso de observar sus propias actividades dentro de la trama total. Es cierto que su perspectiva sería aún tan limitada quizá como el alcance de su corta experiencia; tal vez la extensión en que analizaría su situación no rebasaría el círculo de su pueblo o el mezquino ambiente social en que vive. Sin embargo, el hecho de considerar los acontecimientos y los seres humanos como partes de situaciones parecidas a aquéllas en que se encuentra ella misma, es algo que dista mucho de las meras reacciones inmediatas a un estímulo o a una impresión directa. Una vez que el individuo ha empuñado el método para orientarse en el mundo, inevitablemente tendrá que ampliar el estrecho horizonte de su ciudad y aprenderá a incluirse él mismo dentro de una situación nacional y aun, más tarde, mundial. Asimismo, logrará comprender la posición de su propia generación, y su situación personal en la época en que vive, y ésta, a su vez, como parte del total proceso histórico.

En términos generales, esta orientación de la propia situación representa en miniatura el fenómeno del que hablamos antes como de un esfuerzo constantemente ampliador hacia una concepción total. Aunque la materia de esta reorientación es la misma que la de las observaciones individuales que constituyen la investigación empírica, la meta, en nuestro caso, es completamente diferente. El "análisis de la situación" es el modo natural de pensar en cualquier forma de experiencia que se eleve por encima del lugar común. Las disciplinas especiales no pueden aprovechar plenamente las posibilidades de ese método, porque generalmente la materia de sus estudios se halla limitada por puntos de vista sumamente especializados. La sociología del conocimiento, de todos modos, se esfuerza en ver aún la misma crisis de nuestro pensamiento como una situación que forma parte de un todo más amplio.

Ya que, en una situación tan complicada como la nuestra, precedida por un desarrollo intelectual tan diferenciado como el nuestro, surgen nuevos

problemas del pensamiento, los hombres deberán aprender a pensar de nuevo, porque el hombre es una criatura que necesita adaptarse continuamente a la cambiante historia. Hasta ahora, nuestras actitudes frente a nuestros procesos intelectuales (a pesar de todas las pretensiones lógicas) no diferían mucho de las de cualquier persona ingenua. Es decir, los hombres estaban acostumbrados a actuar en determinadas situaciones, aun sin comprenderlas claramente. Pero así como hubo una época en la historia política en que las dificultades de la acción se volvieron tan grandes que no fue posible superarlas directamente sin meditar sobre la propia situación; así como el hombre tuvo que aprender cada vez más para actuar, basándose primero en las impresiones exteriores de la situación y luego analizando la estructura de ésta, del mismo modo podemos considerar como el desarrollo natural de una tendencia el hecho de que el hombre esté combatiendo la crítica situación que ha surgido en su pensamiento y se esfuerce por tener una visión más clara de la naturaleza de la crisis.

Las crisis no pueden resolverse por medio de unos cuantos apresurados y nerviosos intentos para suprimir problemas nuevos y molestos, ni buscando refugio seguro en un pasado muerto. El camino deberá buscarse únicamente en la extensión gradual y en el profundizamiento de concepciones nuevas y cuidadosos avances en el camino del control.

III. Perspectivas de una política científica: relación entre la teoría social y la práctica política

¿Por qué no existe una ciencia de la política?

Un principio del que no tenemos aún plena conciencia rige la aparición y desaparición de los problemas en nuestro horizonte intelectual. Hasta el hecho de que surjan y desaparezcan sistemas enteros de conocimiento puede reducirse, en último análisis, a ciertos factores, y volverse explicable en tal forma. Se han realizado intentos, en la historia del arte, para descubrir cómo y en qué periodos surgen y predominan, en artes plásticas como la escultura, determinadas formas. Asimismo, la sociología del conocimiento debería investigar las condiciones en las que ciertas disciplinas y ciertos problemas nacen y mueren. El sociólogo tendrá a la postre que encontrar una explicación más acertada que la de atribuir la aparición y la resolución de los problemas a la mera existencia de ciertos individuos de talento. La compleja relación entre problemas que surgen en determinada época y lugar debe considerarse y comprenderse dentro del ambiente de la estructura social en que se producen, aunque esto no siempre nos permita comprender todos los detalles. El pensador aislado podrá tener la impresión de que sus ideas fundamentales nacieron espontáneamente en él, sin arraigo en el medio social en que vive. Es fácil, para alguien que se mueve dentro de un estrecho mundo social "provinciano", creer que los acontecimientos de su vida son hechos aislados que se deben únicamente al destino. Sin embargo, la sociología no puede concretarse a comprender los problemas y los acontecimientos inmediatos que surgen de esta perspectiva de miope, que oscurece toda correlación importante. Esos hechos en apariencia aislados y separados deben comprenderse dentro de las "configuraciones" de la experiencia, siempre cambiantes y presentes, en las que son vividos. Sólo dentro de ese "contex-

to" adquieren un sentido. Si la sociología del conocimiento logra algún éxito en esta clase de análisis, muchos problemas que hasta ahora han permanecido insolubles se aclararán, cuando menos, en cuanto se refiere a sus orígenes. Tal desarrollo nos permitirá también comprender por qué la sociología y la economía tardaron tanto en aparecer y por qué están adelantadas en un país y atrasadas en otros donde han tropezado con múltiples obstáculos.

Del mismo modo, será posible resolver un problema insoluble hasta ahora: el de saber por qué no existe aún una ciencia de la política. En un mundo impregnado de racionalismo, como el nuestro, este hecho constituye una curiosa anomalía.

Apenas hay una esfera de la vida de la que no tengamos algún conocimiento científico, lo mismo que métodos reconocidos para comunicar dicho conocimiento. Por lo tanto, ¿no resulta inconcebible que la esfera de la actividad humana de la que depende todo nuestro destino sea tan impenetrable que la investigación científica no la haya obligado aún a revelarnos sus secretos? No es posible olvidar el carácter inquietante y desconcertante de este problema. A muchos se les debe haber ocurrido la idea de preguntarse si se trata de una condición meramente pasajera, que desaparecerá a la larga, o si hemos llegado en este dominio al límite extremo, que nunca será posible rebasar, del conocimiento.

En favor de la primera posibilidad puede decirse que las ciencias sociales se hallan aún en sus albores. Sería posible concluir que la falta de madurez de las ciencias sociales más fundamentales explica el atraso de esta ciencia "aplicada". Si así fuere, sería únicamente una cuestión de tiempo y se podría remediar ese atraso: en definitiva, se podría esperar que la investigación llegara a dominar el campo de lo social en una forma comparable a la de la física en el campo de la materia inanimada.

El punto de vista opuesto se funda en el vago sentimiento de que el comportamiento político es cualitativamente diferente de cualquier otra clase de experiencia humana, y que los obstáculos con que se tropieza para llegar a una comprensión racional de aquélla son mucho más difíciles de superar en esta zona del conocimiento que en las demás. Por lo tanto, se supone que todos los intentos para someter estos fenómenos a un análisis científico están condenados de antemano al fracaso, por la propia índole de los fenómenos que se trata de analizar.

El solo hecho de que se lograra plantear en forma correcta el problema, constituiría un notable adelanto. La mera facultad de percibir nuestra igno-

rancia nos proporcionaría un notable sosiego, ya que sabríamos entonces por qué no son posibles, en este caso, un conocimiento real, ni la comunicación de éste. Por lo tanto, la tarea primordial consistirá en dar una definición del problema, cuyo planteo será: ¿es posible una ciencia de la política?

Ciertos aspectos de la política son inmediatamente inteligibles y comunicables. Un diestro y experimentado líder político debería conocer la historia de su propio país, lo mismo que la de las naciones inmediatamente relacionadas con la suya y que constituyen el mundo que rodea a ésta. Por consiguiente, un conocimiento de la historia y de datos estadísticos importantes resulta útil cuando menos para normar su conducta política. Además, el líder político debería conocer las instituciones políticas de los países con los cuales habrá de tratar. Es esencial que sus conocimientos no sean únicamente jurídicos, sino que incluyan un conocimiento de las relaciones sociales sobre las cuales se funda la estructura de las instituciones y por medio de las cuales funciona. Asimismo, deberá conocer al dedillo las ideas políticas que moldean la tradición en que vive. Del mismo modo, no le será permitido ignorar las ideas políticas de sus adversarios. Hay otras cuestiones, aunque menos inmediatas, que en nuestra época han sufrido un proceso constante de elaboración, verbigracia la técnica para manejar a las muchedumbres, sin las cuales es imposible tener éxito en una democracia de masas. La historia, la estadística, la teoría política, la sociología, la historia de las ideas y la psicología social, entre otras muchas disciplinas, representan importantes ramas del conocimiento que deberá poseer el líder político. Si hubiéramos de establecer un programa de estudios para un adalid político, indudablemente deberían figurar en él las materias que antes indicamos. Sin embargo, tales disciplinas sólo ofrecen conocimientos prácticos que, para un líder político, resultan útiles. Pero aun todas esas disciplinas juntas no producen una ciencia de la política. Cuando mucho podrán servir de disciplinas auxiliares de esa ciencia. Si entendiéramos por política la mera suma de los fragmentos de conocimientos prácticos útiles para normar la conducta política, entonces no se podría discutir el hecho de que existe una ciencia de la política en ese sentido, y de que dicha ciencia se puede enseñar. El único problema pedagógico consistiría, entonces, en elegir, entre el infinito acervo de hechos existentes, los más importantes para los propósitos de la conducta política.

Sin embargo, esta afirmación algo exagerada demuestra con evidencia que las preguntas: “en qué condiciones es posible una ciencia de la política

y cómo se la puede enseñar?" no se refieren al conjunto de conocimientos prácticos antes mencionados. ¿En qué consiste, pues, el problema?

Las disciplinas que indicamos antes están relacionadas en su estructura, únicamente en cuanto tratan de la sociedad y del Estado como si fueran los productos definitivos de la historia. La conducta política, sin embargo, sólo trata de la sociedad y del Estado en cuanto ambos se hallan en proceso de formación. La conducta política tiene que enfrentarse con un proceso en el cual cada momento crea una situación única y trata de extraer, de esa corriente de fuerzas en perenne fluir, algo que posea un carácter duradero. La cuestión es, pues, la siguiente: "¿existe una ciencia del fluir de las cosas, una ciencia de la actividad creadora?"

Así llegamos a la primera etapa del planteo del problema. ¿Cuál es (en el ramo de lo social) el significado del contraste entre lo que se halla en proceso de devenir y aquello que existe ya como algo hecho?

El sociólogo y estadista austriaco Albert Schäffle[1] afirma que en cualquier momento de la vida político-social se pueden discernir dos aspectos: en primer lugar, una serie de acontecimientos sociales cuya norma se ha vuelto fija y que se repiten con regularidad; en segundo lugar, los acontecimientos que se hallan aún en proceso de devenir, en los cuales, en casos individuales, se tienen que tomar resoluciones, que producen situaciones nuevas y únicas. A los primeros, dio el nombre de "asuntos rutinarios del Estado", *laufendes Staatsleben;* a los segundos, el de "política". El significado de esta distinción se podrá ilustrar con algunos ejemplos. Cuando, en la vida habitual de un funcionario, los asuntos corrientes se disponen de acuerdo con los reglamentos y normas vigentes, estamos, según Schäffle, en el terreno de la "administración" más bien que en el de la "política". La administración es el dominio en que podemos comprender, por medio de un ejemplo, lo que entiende Schäffle por "asuntos rutinarios del Estado". Cuando un nuevo caso, sea el que fuere, se puede tratar conforme a ciertos preceptos, nos hallamos no frente a la política, sino a un aspecto establecido y recurrente de la vida social. Schäffle marca esa distinción con una clarísima expresión, sacada del ramo de la administración. Para los casos que se pueden tratar consultando meramente una regla establecida, emplea la palabra alemana *Schimmel,*[2] que se deriva del latín *simile,* con lo que se quiere expresar que el caso se habrá de tratar de una manera semejante o *similar* a precedentes que ya existen. Nos hallamos en el ramo de la política cuando los enviados a países extranjeros celebran tratados que nunca se habían he-

cho antes; cuando los representantes parlamentarios fijan nuevos aranceles; cuando se suministran fondos para una nueva campaña electoral; cuando ciertos grupos de oposición preparan una rebelión u organizan huelgas, o bien cuando se reprimen éstas.

Es preciso admitir que los linderos entre estas dos clases de realidades son, en verdad, bastante flexibles. Por ejemplo, el efecto acumulado de una desviación gradual de los procedimientos administrativos en una larga serie de casos concretos puede dar origen, en la actualidad, a un nuevo principio. O, para tomar un ejemplo inverso, algo tan único como un nuevo movimiento social puede hallarse profundamente impregnado de elementos "estereotipados" y rutinarios. Sin embargo, el contraste entre "los asuntos rutinarios de Estado" y la "política" ofrece cierta polaridad que puede servir de fecundo punto de partida. Si se concibe más teóricamente la separación, se podrá decir: es posible dividir cualquier proceso social en una esfera racionalizada, que consiste en procedimientos establecidos y rutinarios, cuyo objeto es tratar situaciones que se repiten con regularidad, y en otra esfera, "irracional", que rodea dicho proceso.[3] Por lo tanto, es preciso distinguir entre la estructura "racionalizada" de la sociedad, y su matriz "irracional". Respecto de este punto, es preciso hacer otra observación. La principal característica de la cultura moderna es la tendencia a incluir todo cuanto fuere posible dentro del campo de lo racional y a sujetarlo a un control administrativo, por una parte, y por la otra, a reducir casi a nada el elemento "irracional".

Una comparación ilustrará el significado de esta aseveración. Hace 150 años, el viajero estaba expuesto a mil accidentes. Hoy el viaje se hace de acuerdo con un horario establecido. El precio del pasaje se calcula exactamente de antemano, y toda una serie de reglamentos administrativos ha convertido el viaje en una empresa controlada racionalmente. La distinción entre el esquema racionalizado y el fondo irracional dentro del cual actúa permite dar una definición del concepto de "conducta".

La acción de un escrupuloso funcionario que pone en orden los documentos de un archivo según ciertos preceptos establecidos, o de un juez que resuelve un caso que cae bajo cierto artículo del código conforme a éste, o, por último, del obrero de una fábrica que construye un tornillo siguiendo la técnica prescrita, no forman parte de nuestra definición de la "conducta". Tampoco se aplicaría dicha definición a un técnico que, para realizar determinado fin, combina ciertas leyes generales de la naturaleza. Todos esos

modos de actuar se considerarían como meramente "reproductores", porque se les ejecuta dentro de un marco racional, de acuerdo con determinado precepto que no supone una decisión personal. La conducta, en el sentido en que empleamos el vocablo, no empieza hasta que llegamos a la zona en que la racionalización no ha penetrado aún, y en que tenemos que tomar decisiones, en situaciones que no se hallan aún sujetas a reglamento alguno. En tales situaciones, se plantea el problema de las relaciones entre la teoría y la práctica. Respecto de este problema, basándonos en los análisis anteriores, podemos hacer las siguientes observaciones.

No cabe duda de que poseemos cierto conocimiento de la parte de la vida social en que todo, y aun la vida misma, se ha racionalizado y ordenado ya. El conflicto entre la teoría y la práctica no puede surgir aquí porque, en realidad, el mero hecho de tratar un caso individual de acuerdo con una ley general vigente, no se puede considerar como una acción política. Por racionalizada que parezca haberse vuelto nuestra vida, todas las racionalizaciones que se han efectuado hasta ahora son meramente fragmentarias, ya que los ramos más importantes de nuestra vida social se hallan aún vinculados en lo irracional. Nuestra vida económica, aunque se ha racionalizado ampliamente en su aspecto técnico, y aunque es posible someterla hasta cierto punto a cálculos precisos, no constituye, en su conjunto, una economía dirigida. A pesar de la tendencia a los *trust* y a la organización, la competencia libre representa aún un papel decisivo. Nuestra estructura social está construida sobre la base de clases, lo que significa que no son las pruebas objetivas, sino las fuerzas irracionales de la competencia y de la lucha sociales las que determinan el lugar y la función del individuo en la sociedad. La dominación, en la vida nacional e internacional, se realiza por medio de la lucha, en sí irracional, en que la casualidad desempeña un importante papel. Estas fuerzas irracionales de la sociedad forman la esfera de la vida social que no se ha organizado ni racionalizado, y en que la conducta y la política se vuelven necesarias. Las dos principales fuentes de irracionalismo en la estructura social (la competencia sin freno y la dominación por la violencia) constituyen la zona de la vida social que se halla aún desorganizada y en la cual es necesaria la política. En torno de esos dos centros se acumulan otros elementos irracionales más profundos, a los que se suele llamar emociones. Desde el punto de vista sociológico, existe una relación entre la extensión de la zona desorganizada de la sociedad, en la que preva-

lecen la competencia sin control y la dominación por la fuerza, y la integración social de reacciones emocionales.

El problema debe, pues, plantearse así: ¿qué conocimiento tenemos o es posible tener de la zona de la vida social que mencionamos antes y de la índole de la conducta que se observa en ella?[4] Pero ahora nuestro problema original se ha planteado en una forma altamente desarrollada, en que parece que se vuelve más claro. Después de determinar dónde se inicia verdaderamente el campo de la política, y dónde es realmente posible la conducta, podemos indicar las dificultades que existen en las relaciones entre la teoría y la práctica.

Las graves dificultades con que tiene que enfrentarse el conocimiento en este campo provienen de que no se trata aquí de entidades rígidas y objetivas, sino de tendencias y de esfuerzos dentro de una corriente que se halla en un eterno fluir. Otra dificultad estriba en que la constelación de las fuerzas que actúan unas sobre otras cambia continuamente. Cuando las mismas fuerzas, cada una de ellas de índole inmutable, actúan recíprocamente, y cuando su interacción sigue también un curso regular, es posible formular leyes generales. Esto no resulta tan fácil cuando nuevas fuerzas intervienen sin cesar en el sistema y forman combinaciones imprevistas. Otra dificultad consiste en que el propio observador no se halla fuera del campo de lo irracional, sino que participa en el conflicto de fuerzas. Esta participación fatalmente lo liga a un concepto partidista, basado en sus valoraciones e intereses. Además, y esto es lo más importante, existe el hecho de que el teorizante político no sólo participa en el conflicto, en razón de sus valoraciones e intereses, sino que la forma particular en que el problema se presenta a él, su modo de pensar más general, incluidas aún sus categorías, se hallan ligados a ocultas corrientes generales, políticas y sociales. Esto es tan cierto que, en el campo del pensamiento social y político, debemos, a mi parecer, reconocer verdaderas diferencias en los estilos de pensamiento —diferencias que se extienden aun al campo de la propia lógica.

Ahí radica, sin duda, el mayor obstáculo para una ciencia de la política. Pues, según lo que es de esperarse normalmente, una ciencia de la conducta sólo sería posible a condición de que la estructura fundamental del pensamiento fuera independiente de las diferentes formas de conducta que se estudian. Aunque el observador participe en la lucha, la base de su pensamiento, es decir su aparato perceptivo y su método para resolver las diferencias intelectuales, deberán colocarse por encima del conflicto. No es posible

resolver un problema velando sus dificultades, sino únicamente afirmándolas con toda la intensidad y el relieve posibles. Por lo tanto, nuestra tarea consistirá indiscutiblemente en establecer la tesis de que, en la política, el planteo de un problema y las técnicas lógicas que es preciso emplear, varían según la posición política del observador.

Los determinantes políticos y sociales del conocimiento

Nos esforzaremos ahora en mostrar por medio de un ejemplo concreto que el pensamiento político-histórico asume varias formas, según las diferentes corrientes políticas. Para no ir demasiado lejos, nos concretaremos a estudiar ante todo las relaciones entre la teoría y la práctica. Veremos que aun el problema más general y fundamental de la ciencia de la conducta política se concibe de modo diferente, según los partidos histórico-políticos que lo tratan.

Esto puede comprobarse fácilmente mediante un simple examen de las varias corrientes políticas y sociales de los siglos XIX y XX. Como los tipos más representativos e importantes de estos ideales, citaré los siguientes:

1. Conservatismo burocrático.
2. Historicismo conservador.
3. Pensamiento burgués liberal democrático.
4. Concepción socialista comunista.
5. Fascismo.

Consideraremos en primer lugar el modo de pensar del conservatismo burocrático. La tendencia fundamental del pensamiento burocrático es la de convertir todos los problemas de la política en problemas de administración. Por eso, la mayoría de los libros sobre la política, en la historia de la ciencia política alemana, son, de hecho, tratados de administración. Si consideramos el papel que ha representado siempre la burocracia, en particular en el Estado prusiano, y en qué grado la *intelligentsia* ha surgido del seno de la burocracia, resulta más fácil comprender esa unilateralidad de la ciencia política en Alemania.

La tendencia a dar a todos los problemas de la política una apariencia de administración puede explicarse por el hecho de que la esfera de actividad del funcionario sólo existe dentro de los límites de leyes ya formuladas. Por lo tanto, la génesis o el desarrollo de la ley se halla fuera del alcance de su actividad. Debido a que su horizonte social es limitado, el funcionario no acierta a ver que detrás de cada ley hay intereses de índole social y las concepciones del mundo de un grupo social específico. Acepta como algo evidente que el orden específico prescrito por la ley concreta equivale al orden en general. No comprende que cualquier orden racionalizado es sólo una de las muchas formas en que se logra conciliar las fuerzas irracionales que pugnan socialmente.

La mentalidad administrativa y legalista tiene su propio tipo particular de racionalidad. Cuando se enfrenta con fuerzas hasta ahora indómitas, como, por ejemplo, la erupción de energías colectivas en una revolución, sólo puede concebirlas como desórdenes pasajeros. Por lo tanto, no es de sorprender que en todas las revoluciones, la burocracia trate de hallar un remedio por medio de decretos arbitrarios en vez de enfrentarse con la situación en su propio terreno. Considera a la revolución como un acontecimiento rebelde, dentro de un sistema por lo demás ordenado, y no como la viva expresión de fuerzas sociales fundamentales, de las que dependen la existencia, la preservación y el desarrollo de la sociedad. La mentalidad jurídico-administrativa construye sólo sistemas cerrados y estáticos de pensamiento, y emprende siempre la paradójica tarea de incorporar a su sistema nuevas leyes, que surgen de la no sistematizada interacción de las fuerzas vivas, como si fueran una elaboración más completa del sistema original.

Un ejemplo de la mentalidad militar burocrática es cualquier tipo de leyenda parecido al de la "puñalada por la espalda", *Dolchstosslegende,* que interpreta una irrupción revolucionaria como algo que no es sino una grave intromisión en su estrategia cuidadosamente planeada. El interés exclusivo del burócrata militar se concentra en la acción militar, y, si ella procede conforme a un plan, el resto de la vida le parecerá perfectamente ordenado. Esta mentalidad nos recuerda aquel chiste que pone en boca de un cirujano la frase sacramental: "La operación fue un éxito rotundo. Desgraciadamente, el paciente murió".

Por lo tanto, cualquier burocracia, de acuerdo con el carácter principal de su propia posición, tiende a generalizar su propia experiencia y a dejar pasar por alto el hecho de que el campo administrativo y un orden que fun-

ciona sin contratiempos representan sólo una parte de la realidad política global. El pensamiento burocrático no niega la posibilidad de una ciencia de la política, sino que la confunde con la ciencia administrativa. Así, hace caso omiso de los factores irracionales y cuando éstos, a pesar de todo, irrumpen violentamente, los trata como "asuntos de Estado rutinarios". Una expresión clásica de este punto de vista se halla contenida en un dicho que tuvo su origen en esos círculos: "Una buena administración vale más que una buena constitución".[5]

Además del conservatismo burocrático, que rigió a Alemania y especialmente a Prusia, existía otro tipo de conservatismo, que se desarrolló paralelamente a éste y al que puede llamarse conservatismo histórico. Prevalecía en el grupo social de la nobleza y en las capas burguesas de los intelectuales, que eran los gobernantes intelectuales y verdaderos del país, pero que siempre sintieron cierta hostilidad hacia los conservadores burocráticos. Este modo de pensar llevaba el sello de las universidades alemanas, y especialmente del grupo dominante de los historiadores. Aun ahora, esta mentalidad recluta fervientes adeptos en esos círculos.

El conservatismo histórico se caracteriza por el hecho de que advierte plenamente el papel de lo irracional en la vida del Estado, que no es posible manejar únicamente por la administración. Reconoce que existe una zona inorganizada e imposible de medir, que es propiamente la esfera de la política. Concentra su atención casi exclusivamente sobre los factores impulsivos e irracionales que proporcionan una base real para el desarrollo ulterior del Estado y de la política. Considera esas fuerzas como enteramente incomprensibles e infiere de ello que, como tales, la razón humana es incapaz de comprenderlas o dominarlas. En esta materia, sólo un instinto tradicionalmente heredado, fuerzas espirituales "que actúan silenciosamente", el "espíritu del pueblo", *Volksgeist,* que deriva su fuerza de las profundidades de lo inconsciente, pueden contribuir a modelar el futuro.

A fines del siglo XVIII Burke sostuvo esta teoría, que adoptó la mayoría de los conservadores alemanes y que éstos expresaron en la siguiente forma: "La ciencia de construir un Estado o de renovarlo o reformarlo, se parece a cualquier otra ciencia experimental, que no es posible enseñar *a priori*. Y una breve experiencia no puede instruirnos en esa ciencia practica".[6] Las raíces sociológicas de esa tesis aparecen claramente. Expresaba la ideología de la nobleza dominante de Inglaterra y de Alemania, y servía para justificar su pretensión a asumir el mando del Estado. El elemento impon-

derable, el no sé qué, que sólo se puede adquirir merced a una larga experiencia, y que se revela como una norma únicamente a aquellos que han pertenecido, por espacio de varias generaciones, a una familia de caudillos políticos, se propone abogar por el gobierno de la clase aristocrática. Esto pone de manifiesto la forma en que los intereses sociales de determinado grupo permiten a los miembros de dicho grupo percibir ciertos aspectos de la vida social que no aceptan individuos que forman parte de otros grupos. En tanto que la burocracia desconoce el aspecto político de una situación debido a sus prejuicios administrativos, la nobleza se siente desde el principio en esa esfera como en su propia casa. Desde los albores de la historia, la nobleza tiene los ojos puestos en la palestra en que las esferas del poder, dentro del Estado o entre naciones, chocan unas con otras. En tales esferas el mezquino manual de la sabiduría resulta inútil y no es posible deducir mecánicamente de las premisas la solución de los problemas que se plantean. Por lo tanto, no corresponde a la inteligencia individual tomar importantes decisiones. Los acontecimientos son más bien las resultantes de fuerzas políticas reales.

La teoría del conservatismo histórico que, en su esencia, es la expresión de una tradición feudal[7] que se ha vuelto consciente de sí misma, tiene que tratar ante todo problemas que trascienden la esfera de la administración. Se considera como enteramente irracional la esfera que no es posible fabricar por medio de métodos mecánicos, sino que crece espontáneamente. Esta concepción lo relaciona casi todo con la dicotomía decisiva entre "la construcción de acuerdo con un plan calculado" y el hecho de "dejar que crezcan las cosas". [8] No basta que el líder político posea únicamente un conocimiento correcto de ciertas leyes y normas. Deberá poseer, además, un instinto innato, aguzado por una larga experiencia, que le conduzca a la solución exacta.

Dos clases de irracionalismo se han unido para producir esa manera irracional de pensar: por una parte, el irracionalismo precapitalista y tradicional (que considera el pensamiento legal, por ejemplo, como una manera de sentir y no como un cálculo mecánico), y por la otra, el irracionalismo romántico. Se crea así un modo de pensar que concibe la historia como el reino de las fuerzas prerracionales y suprarracionales. El mismo Ranke, el representante más prominente de la escuela histórica, se coloca en esta concepción intelectual cuando define las relaciones que existen entre la teoría y la práctica.[9] Según él, la política no es una ciencia independiente que sea

posible enseñar. Es cierto que el estadista puede estudiar con provecho la historia, pero no para derivar de ella reglas de conducta, sino más bien para aguzar su instinto político. Se puede designar este modo de pensar como la ideología de los grupos políticos que, por tradición, han ocupado una situación prominente, pero que rara vez han formado parte de la administración burocrática.

Si se comparan las dos soluciones que acabamos de presentar, se verá claramente que el burócrata tiende a ocultar la esfera política, en tanto que el historicista la percibe perfectamente como algo exclusivamente irracional, aun cuando separa, para ponerlos de relieve, los factores tradicionales en los acontecimientos históricos y en los sujetos que actúan. Ahora nos tropezamos con el principal adversario de esta teoría que, como ya hemos dicho, surgió al principio en la mentalidad feudal de la aristocracia: ese adversario es la burguesía liberal democrática y sus teorías.[10] El surgimiento de la burguesía se caracterizó por un excesivo intelectualismo. Este vocablo, tal como se le usa aquí, se refiere al modo de pensar que, o bien no percibe los elementos de la vida y del pensamiento que están basados en la voluntad, en el interés, en la emoción y en la concepción del mundo, o, si reconoce su existencia, los trata como si fueran congruentes con el intelecto y cree que la razón puede dominarlos.

El intelectualismo burgués pidió primero una política científica, y realmente se propuso establecer una disciplina de esa índole. Lo mismo que la burguesía creó instituciones capaces de canalizar la lucha política (primero el Parlamento y el sistema electoral, y más tarde la Liga de Naciones), creó también un lugar sistemático para la nueva disciplina de lo político. La anomalía de la organización de la sociedad burguesa aparece asimismo en su teoría social. El intento burgués por lograr una racionalización completa del mundo se detiene ante ciertos fenómenos.

Al sancionar la libre competencia y la lucha de clases, crea una nueva esfera irracional. En ese tipo de pensamiento, el residuo irracional de la realidad permanece irreductible. Además, así como el Parlamento constituye una organización y una racionalización formales del conflicto político, pero no una solución de él, del mismo modo la teoría burguesa realiza únicamente una intelectualización aparente y formal de los elementos intrínsecamente irracionales.

La mentalidad burguesa, por supuesto, no ignora esa nueva zona irracional, pero es intelectualista hasta el extremo que intenta domeñar el poder y

las demás relaciones irracionales que se agitan en ese campo, únicamente por medio del pensamiento, de la discusión y de la organización, como si esas fuerzas estuvieran ya racionalizadas. Por eso, entre otras cosas, se creía que la acción política se podía definir científicamente sin dificultad. Se suponía que dicha ciencia se dividía en tres partes:

Primera. La teoría de los fines, es decir, del Estado ideal.

Segunda. La teoría del Estado positivo.

Tercera. La "política", es decir la descripción de la forma en que el Estado existente se transforma en un Estado perfecto.

Como ilustración de ese tipo de pensamiento, podremos referirnos a la estructura del "Estado comercial cerrado" de Fichte, que, en tal sentido, ha sido analizada con gran acierto por Heinrich Rickert,[11] quien, sin embargo, acepta completamente esa posición. Existe, pues, una ciencia de los fines y una ciencia de los medios. El hecho más sorprendente es la separación completa entre la teoría y la práctica, entre la esfera emocional y la intelectual. El intelectualismo moderno se caracteriza por su tendencia a no tolerar el pensamiento valorador y emotivamente determinado. No obstante, cuando se encuentra ese tipo de pensamiento (y cualquier tipo de pensamiento se halla incluido en una trama esencialmente irracional) se hace un intento por interpretar los fenómenos en tal forma que los elementos valorativos aparezcan como separables, y que subsista cuando menos un residuo de teoría pura. En esto, ni siquiera se plantea la cuestión de saber si el elemento emotivo no puede, en determinadas circunstancias, mezclarse en tal forma con lo racional que afecte aun a la estructura categórica y haga imposible, *de facto,* el aislamiento requerido de los elementos valorativos. Sin embargo, el intelectualismo burgués no se preocupa por esas dificultades. Con inquebrantable optimismo, se esfuerza en conquistar una esfera absolutamente purificada de irracionalismo.

Esta teoría enseña que existe una serie de fines exactos de la conducta política, a los cuales, aunque no se hayan descubierto aún, es posible llegar por medio de la discusión. Así pues, el concepto original del parlamentarismo fue, como lo ha demostrado claramente Carl Schmitt, el de una sociedad en la que se busca la verdad por medio de métodos teóricos.[12] Demasiado sabemos y comprendemos sociológicamente dónde yace el engaño en ese modo de pensar. Hoy en día reconocemos que detrás de cualquier teoría existen fuerzas colectivas que expresan los propósitos, el poder y los intereses de un grupo. Las discusiones parlamentarias distan mucho de ser teóri-

cas, en el sentido de que, a la postre, pueden llegar a la verdad objetiva: tienen que tratar asuntos concretos, en los que se produce un choque de intereses cada vez que se toma una decisión. Al movimiento socialista, que surgió ulteriormente como el adversario de la burguesía, correspondía la misión de elaborar específicamente ese aspecto del debate sobre cuestiones palpitantes.

Al tratar la teoría socialista, no hacemos por ahora diferencia alguna entre el socialismo y el comunismo, pues lo que nos interesa no es tanto la plétora de los fenómenos históricos, como las tendencias que se agrupan en torno de los polos opuestos que determinan esencialmente el pensamiento moderno. En la lucha con su adversario burgués, el marxismo volvió a descubrir que, en materia de historia y de política, no puede haber "meras teorías". Comprende que detrás de cada teoría hay puntos de vista colectivos. El fenómeno del pensamiento colectivo, que procede de acuerdo con intereses y situaciones sociales, es lo que Marx define como ideología.

En este caso, como a menudo en luchas políticas, se hizo un importante descubrimiento, que, una vez conocido, fue preciso seguir hasta su conclusión final, tanto más cuanto que tal descubrimiento contenía la médula del problema del pensamiento político en general. El concepto de ideología sirve para plantear el problema, pero no para resolverlo ni aun aclararlo.[13] Para ello, es preciso liberarse de la unilateralidad inherente a la concepción original. Por lo tanto, tendremos que hacer, ante todo, para nuestro propósito, dos correcciones. En primer lugar, se podría mostrar fácilmente que aquellos que piensan en términos socialistas o comunistas, sólo disciernen el elemento ideológico en el pensamiento de sus adversarios, en tanto que consideran al suyo enteramente libre de ideología alguna. Como sociólogos, no hay motivo para que no apliquemos al marxismo el análisis que él mismo ha hecho de otros sistemas, y que señalemos en cada caso su carácter ideológico. Más aún, debería explicarse que el concepto de "ideología" se usa aquí no como un juicio negativo de valor, en el sentido de mentira política consciente, sino que se propone designar una concepción ineludiblemente asociada con determinada situación histórica y social, y la idea del mundo y el estilo de pensamiento ligados con aquélla. Este significado del vocablo, que se aplica más estrechamente a la historia del pensamiento, debe distinguirse radicalmente del otro. Por supuesto, no negamos que en otros respectos puede servir también para revelar mentiras políticas conscientes.

Gracias a este procedimiento, no se ha descartado nada que ofrezca un valor positivo para la investigación científica de la noción de ideología. La gran revelación que nos proporciona es la de que cualquier forma de pensamiento histórico y político se halla esencialmente condicionada por la situación vital del pensador y de su grupo. Nuestra tarea consiste en liberar este concepto de aportaciones políticas unilaterales, y en elaborar en forma sistemática la tesis de que la manera en que se considera la historia y cómo se construye una situación total a partir de ciertos hechos, depende de la posición que ocupa uno en la sociedad. En cualquier aportación histórica y política, es posible determinar desde qué punto de vista favorable se observaron los objetos. Por otra parte, el hecho de que nuestra posición social determine nuestro pensamiento no es necesariamente una fuente de error. Al contrario, a menudo constituye el camino hacia la perspicacia política. El elemento decisivo del concepto de ideología, a nuestro parecer, consiste en el descubrimiento de que el pensamiento político se halla íntimamente vinculado a la vida social. Tal es el significado de la frase que se cita con frecuencia: "No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino, al contrario, la existencia social la que determina su conciencia".[14]

Pero hay otro rasgo importante del pensamiento marxista, estrechamente ligado con éste: su nueva concepción de la relación entre la teoría y la práctica. En tanto que el teorizante burgués dedicó un capítulo especial para asentar cuáles eran sus fines, y éstos procedían siempre de un concepto normativo de la sociedad, uno de los pasos más significativos que dio Marx fue el de atacar el concepto utópico del socialismo. Desde el principio se negó a dar una enumeración completa de sus fines. Ninguna de las normas que se trata de realizar se puede separar del proceso mismo: "El comunismo, para nosotros, no es una condición que habrá de establecerse, ni un ideal al que habrá de acomodarse la realidad. Damos el nombre de comunismo al movimiento real que suprime las condiciones actuales. Las condiciones bajo las cuales procede ese movimiento son el resultado de las que prevalecen ahora".[15]

Si preguntamos en la actualidad a un comunista que haya recibido una educación leninista, cómo será realmente la sociedad futura, responderá que esa pregunta no es dialéctica, ya que el propio futuro se resolverá en el proceso práctico y dialéctico del devenir. Pero ¿qué es este proceso práctico y dialéctico?

Significa que no podemos calcular *a priori* lo que debería ser una cosa ni lo que será. Sólo podemos ejercer una influencia sobre la tendencia general del proceso del devenir. El problema concreto y eternamente presente sólo podrá ser para nosotros el próximo paso que habremos de dar. La tarea del pensamiento político no estriba en trazar un esquema absoluto de lo que debería ser. La teoría, incluso la teoría comunista, es una función del proceso del devenir. La relación dialéctica entre la teoría y la práctica consiste en el hecho de que, ante todo, la teoría que surge de un impulso social aclara la situación. Y en ese proceso de esclarecimiento, la realidad sufre un cambio. Así entramos a una nueva situación, de la que brota una nueva teoría. El proceso es, pues, el siguiente: *1)* La teoría es función de la realidad. *2)* Esa teoría conduce a cierta clase de acción. *3)* La acción cambia la realidad o, si fracasa, nos obliga a revisar la teoría anterior. El cambio de la situación real provocado por el acto, produce una nueva teoría.[16]

Este concepto de la relación entre la teoría y la práctica lleva el sello de una adelantada etapa en la discusión del problema. Se observa que fue precedido por la unilateralidad de un excesivo intelectualismo y de un completo irracionalismo, y que tuvo que eludir todos los peligros que hayan revelado ya el pensamiento y la experiencia burgueses y conservadores. Las ventajas de esta solución estriban en que se ha incorporado el planteo anterior del problema y que se da perfecta cuenta de que, en el campo de la política, la corriente habitual del pensamiento es incapaz de realizar nada. Por otra parte, este concepto se inspira en un deseo tan grande de conocimiento que no puede caer en un completo irracionalismo, como el conservatismo. El resultado del conflicto entre las dos corrientes de pensamiento es una concepción sumamente flexible de la teoría. Aquí halla su metodología[17] una lección básica, derivada de la experiencia política, y expresada por Napoleón en una fórmula lapidaria: *On s'engage, puis on voit* (Lo primero es meterse en una empresa; después, ya se verá).[18] En verdad, no se puede crear un pensamiento político por medio de meras especulaciones acerca de él, desde fuera. El pensamiento se ilumina más bien cuando se penetra una situación concreta, no sólo mediante la acción, sino también mediante el pensamiento que debe acompañarla.

La teoría socialista-comunista es, pues, una síntesis del intuicionismo y de un deseo marcado de comprender los fenómenos de una manera sumamente racional. El intuicionismo se halla presente en esa teoría, porque niega la posibilidad de un cálculo preciso de los acontecimientos antes de que

éstos hayan ocurrido. La tendencia racionalista se integra en esa teoría, porque se propone adaptar a un esquema racional cualquier novedad que se presente en un momento dado. En ningún tiempo es permitido actuar sin teoría, pero la teoría que surge en el curso de la acción se hallará en un plano diferente de la que sirvió de antemano de base a tal acción.[19] Las revoluciones, especialmente, son las que crean un tipo de conocimientos de mayor valor. Éste constituye la síntesis que los hombres tienden a hacer cuando viven en medio de la irracionalidad y la reconocen como tal, sin desesperar de llegar a interpretarla racionalmente. El pensamiento marxista tiene cierta afinidad con el pensamiento conservador, en cuanto no niega la existencia de una esfera irracional y no intenta ocultarla, como lo hace la mentalidad burocrática, ni la trata en una forma meramente intelectual, como si fuera racional, como lo hacen los pensadores liberales democráticos. Se distingue del pensamiento conservador, sin embargo, por el hecho de que concibe esa irracionalidad relativa como virtualmente comprensible, gracias a nuevos métodos de racionalización.[20] Pues aun en este tipo de pensamiento, la esfera de lo irracional no es enteramente irracional, arbitraria e incomprensible. Es cierto que no existen leyes estáticas bien definidas que normen este proceso, ni secuencias exactamente recurrentes de acontecimientos, pero al mismo tiempo, sólo un limitado número de situaciones pueden producirse. Y ésta, al fin y al cabo, es la consideración primordial. Aun cuando aparezcan nuevos elementos en el desarrollo histórico, no constituyen meramente una cadena de acontecimientos inesperados; la esfera política está impregnada de tendencias que, aunque sujetas a cambio, determinan, sin embargo, por su misma presencia, las diversas posibilidades.

Por lo tanto, la primera tarea del marxismo habrá de consistir en el análisis y la racionalización de aquellas tendencias que influyen en el carácter de la situación. La teoría marxista ha elaborado esas tendencias estructurales en una triple dirección. En primer lugar, pone de manifiesto que la esfera política, en determinada sociedad, se basa en un estado de relaciones de producción que prevalecen en la época y que es su principal característica.[21] Dichas relaciones no deben considerarse estáticamente, como un círculo económico perennemente recurrente, sino dinámicamente, como una interrelación estructural que cambia constantemente en el tiempo.

En segundo lugar, según esa doctrina los cambios que se observan en ese factor económico están íntimamente ligados con las transformaciones de las relaciones de clase, lo cual supone al mismo tiempo una variación en

las diferentes especies de poder y una distribución eternamente cambiante de éste.

En tercer lugar, reconoce que es posible comprender la estructura interna del sistema de ideas que domina a los hombres en un periodo y determinar teóricamente en qué dirección se producirá un cambio o una modificación de esa estructura.

Aún más importante es el hecho de que no se consideren estas tres normas estructurales independientemente una de otra. Precisamente sus relaciones recíprocas están destinadas a constituir por sí solas un grupo separado de problemas. La estructura ideológica no cambia independientemente de la estructura de clase, y ésta no cambia independientemente de la estructura económica. Precisamente esta interrelación e interdependencia de la triple fórmula del problema, la económica, la social y la ideológica, es lo que da a la teoría marxista su carácter singularmente penetrante. Sólo este poder sintético le permite formular de un modo siempre nuevo el problema de la totalidad estructural de la sociedad, no sólo en el pasado, sino también para el futuro. La paradoja radica en el hecho de que el marxismo reconoce la irracionalidad relativa y nunca la pierde de vista. Pero difiere de la escuela histórica en que no se conforma con una mera aceptación de lo irracional. En vez de eso, se esfuerza por eliminar, en cuanto es posible, esa irracionalidad, gracias a un nuevo esfuerzo de racionalización.

Aquí también el sociólogo tiene que enfrentarse con la cuestión de la forma general, histórico-social, de la existencia y la situación particular de la que surgió el pensamiento marxista. ¿Cómo podremos explicar su carácter singular, que consiste en combinar un extremado irracionalismo con un poderoso racionalismo, de tal suerte que, de esa fusión, surja una nueva clase de racionalidad "dialéctica"?

Considerada sociológicamente, es la teoría de una clase ascendente que no se preocupa por un éxito pasajero, y que, por lo tanto, no recurrirá a un *putsch* como medio para adueñarse del poder, pero que, debido a sus inherentes tendencias revolucionarias, debe estar siempre lista y alerta ante imprevisibles constelaciones o combinaciones de la situación. Cualquier teoría que brota de una posición de clase y se funda, no en masas inestables, sino en grupos históricamente organizados, debe necesariamente tener una amplia perspectiva. Por consiguiente, requiere un concepto enteramente racionalizado de la historia, sobre la base del cual será posible en cualquier mo-

mento preguntarnos en dónde estamos y en qué etapa de desarrollo se halla nuestro movimiento.[22]

Los grupos de origen precapitalista, en que predomina el elemento comunal, pueden sostenerse por tradición o sólo por una comunidad de sentimientos. En esos grupos, la reflexión teórica tiene una importancia completamente secundaria. Por otra parte, en grupos que no están unidos originariamente por vínculos orgánicos de vida en común, sino que ocupan meramente posiciones similares en el sistema económico-social, una teoría rigurosa constituye un indispensable requisito previo de coherencia. Considerada sociológicamente, esta apremiante necesidad de una teoría es la expresión de una sociedad de clases, en que las personas tienen que agruparse, no en razón de su vecindad o proximidad en el espacio, sino por circunstancias semejantes de vida, en una extensa esfera social. Los lazos sentimentales son eficaces sólo dentro de una limitada área espacial, en tanto que una concepción del mundo ejerce un poder unificante aun a remotas distancias. Así, pues, una concepción racionalizada de la historia sirve de factor de unificación para grupos dispersos en el espacio y, al mismo tiempo, proporciona continuidad a generaciones que crecen constantemente en condiciones sociales semejantes. En la formación de clases, una posición similar en el orden social y una teoría unificadora, presentan vital importancia. Los vínculos emocionales que surgen subsecuentemente son sólo un reflejo de la situación vigente y se norman siempre más o menos conforme a la teoría. A pesar de esta tendencia sumamente racionalizadora, que está implícita en la posición de clase del proletariado, los límites de la racionalidad de dicha clase se hallan trazados por su posición de opositora, y, en particular, por su asignada posición revolucionaria.

El propósito revolucionario impide que la racionalidad se vuelva absoluta. Aunque en los tiempos modernos la tendencia a la racionalización trabaja en una escala tan amplia que las rebeliones,[23] que, al principio eran irrupciones irracionales, se organizan en una forma burocrática, sin embargo debe quedar un lugar, en nuestra concepción de la historia y en nuestra idea de la vida, para la irracionalidad esencial que es inseparable de la revolución.

La revolución significa que en alguna parte hay una anticipación y un intento para abrir una brecha en la estructura racionalizada de la sociedad. Es preciso, por lo tanto, esperar el momento oportuno en que se pueda arriesgar un ataque. Si se concibiera toda la esfera social y política como

enteramente racionalizada, ello supondría que no habría que estar al acecho de semejante brecha. El momento oportuno, sin embargo, no es más que el elemento irracional, actual y presente, del que cualquier teoría, en virtud de su tendencia generalizadora, hace caso omiso. Pero ya que, cuando se quiere y necesita una revolución, no es posible dejar pasar ese momento favorable durante el cual se abre una brecha, existe una laguna en el cuadro teórico que indica que el elemento irracional se valora en lo que realmente vale: es decir, esencialmente por su irracionalidad.

Todo este pensamiento dialéctico empieza por racionalizar lo que a los grupos partidarios de la teoría histórica conservadora parecía totalmente irracional; sin embargo, no llega su tendencia racionalizadora hasta el punto de trazar un cuadro enteramente estático de lo que halla en proceso de devenir.

Este elemento de lo irracional se halla incorporado en el concepto de la transformación dialéctica. Las tendencias dominantes en la esfera política no se construyen, en tal doctrina, como combinaciones de fuerzas matemáticamente calculables, sino más bien como fuerzas capaces, en un cierto momento, de una transformación repentina, cuando se disparan fuera de la órbita de sus tendencias primitivas. Naturalmente, esta transformación, lejos de ser previsible, depende siempre de la acción revolucionaria del proletariado. Así, pues, el intelectualismo no siempre es fatalmente legítimo en todas las situaciones. Por el contrario, existen dos ocasiones en que se despierta la intuición necesaria para comprender la situación. En primer lugar, nunca es posible calcular y se deja a la intuición política el cuidado de percibir el momento en que la situación está madura para un movimiento revolucionario; y, en segundo lugar, los acontecimientos históricos nunca se pueden determinar de antemano con una exactitud tal que la acción no pueda modificar su curso.

El pensamiento marxista aparece, pues, como un intento por racionalizar lo irracional. La exactitud de su análisis se halla garantizada por el hecho de que, en cuanto los grupos proletarios se adueñan del poder, sacuden los elementos dialécticos de su teoría y empiezan a pensar en los métodos generalizadores del liberalismo y de la democracia, que tratan de llegar a leyes universales, en tanto que aquellos que, debido a su posición, tienen que recurrir aún a la revolución, se aferran al elemento dialéctico (leninismo).

El pensamiento dialéctico de hecho es racionalista, pero culmina en el irracionalismo. Se esfuerza constantemente en responder a dos preguntas.

En primer lugar: ¿cuál es nuestra posición en el proceso social, en este momento? En segundo lugar: ¿qué es lo que pide el momento? La acción nunca se deja arrastrar por meros impulsos, sino por una comprensión sociológica de la historia. A pesar de todo, no es posible suponer que los impulsos irracionales se puedan eliminar enteramente por un análisis lógico de la situación y de los acontecimientos transitorios. Sólo mediante la acción, dentro de la situación, podemos dirigir a ésta preguntas, y la respuesta que obtenemos asume siempre la forma de éxito o fracaso de la acción. La teoría no se aleja de su conexión con la acción, y ésta constituye el medio clarificador que prueba la teoría y la desarrolla.

La contribución positiva de esta teoría es que, por su propia y concreta experiencia social, muestra en forma cada vez más convincente que el pensamiento político difiere esencialmente de otras formas de teorizar. Este modo de pensar dialéctico es, además, significativo, porque se ha incorporado a los problemas del racionalismo burgués y los del irracionalismo del historicismo.

Del irracionalismo ha derivado el concepto de que la esfera histórico-social no está compuesta de objetos sin vida y que, por lo tanto, un método que sólo busca leyes, tiene que fracasar forzosamente. Además, esta doctrina advierte perfectamente el carácter dinámico de las tendencias que dominan el campo de la política, y puesto que tiene conciencia de la relación que existe entre el pensamiento político y la experiencia de la vida, no tolerará una separación artificial entre la teoría y la práctica. Del racionalismo, por otra parte, ha tomado la tendencia a considerar racionalmente aun situaciones que con anterioridad no se podían, al parecer, interpretar racionalmente.

Entre las doctrinas que reclaman un lugar en las corrientes del pensamiento moderno, es preciso mencionar el fascismo, que surgió por vez primera en nuestra época. Posee su propio concepto de las relaciones entre la teoría y la práctica. En conjunto, es activista e irracional. Se inclina hacia las filosofías y las teorías políticas irracionales del periodo más moderno. Los pensadores que ha incorporado, después de la debida modificación, a su concepción del mundo, son, principalmente, Bergson, Sorel y Pareto. En el centro de la teoría y de la práctica, halla la apoteosis de la acción directa, la creencia en el acto decisivo, y en la significación que atribuye a una elite dirigente. La esencia de la política consiste en reconocer y aprovechar oportunamente las exigencias del momento. Ningún programa es importante: lo esencial es una subordinación incondicional al líder.[24] No son las masas ni

las ideas, ni las "fuerzas que actúan en silencio", las que forjan la historia, sino las elites que, de cuando en cuando, se hacen valer.[25] Es, completamente, irracionalismo, pero no la clase de irracionalismo que conocen los conservadores, ni el irracionalismo que es a la vez suprarracional, ni el "espíritu del pueblo" *(Volksgeist),* ni "las fuerzas que trabajan en silencio", ni la creencia mística en el poder creador de largos periodos de tiempo, sino el irracionalismo de la acción que niega aún la interpretación de la historia. "Ser joven significa ser capaz de olvidar. Nosotros, los italianos, nos sentimos, por supuesto, orgullosos de nuestra historia, pero no queremos que se convierta en el guía consciente de nuestros actos: vive en nosotros como parte de nuestra conformación biológica."[26]

Se necesitaría un estudio especial para enumerar los diferentes significados de las diversas concepciones de la historia. Sería fácil mostrar que las diversas corrientes intelectuales y sociales tienen, a este respecto, concepciones diferentes. La concepción de la historia que se halla contenida en la afirmación de Brodrero, no se puede comparar con las concepciones conservadoras, liberal-demócratas o socialistas. Todas esas teorías, por lo demás antagónicas, están de acuerdo en afirmar que existe una estructura definida, y fácil de determinar, de la historia, dentro de la cual, por decirlo así, cada acontecimiento posee su posición propia. No todo es posible en cualquier situación.[27] Ese armazón constantemente cambiante y en movimiento, puede ser comprendido. Ciertas experiencias, acciones, modos de pensar, etc., sólo resultan posibles en ciertos lugares y en determinadas épocas. Respecto de la historia o del estudio de la historia o de la sociedad, todos están de acuerdo en que la historia está formada de una serie de interrelaciones inteligibles. Al principio se creyó que revelaba un plan de la divina providencia; más tarde, que revelaba el propósito más elevado de un espíritu, al que se concebía en forma dinámica y panteísta. Éstos eran únicamente intentos metafísicos por fundar una hipótesis sumamente fecunda, según la cual la historia no es meramente una sucesión heterogénea de acontecimientos en el tiempo, sino una interacción coherente de los factores más significativos. La comprensión de la estructura interna de la historia se indagó con el objeto de derivar de ella un patrón que permitiera medir la propia conducta personal.

En tanto que los liberales y los socialistas seguían creyendo que la estructura histórica era perfectamente capaz de racionalización, en tanto que los primeros sostenían que su desarrollo era gradualmente unilineal y los se-

gundos lo consideraban como un movimiento dialéctico, los conservadores se esforzaban en comprender la estructura de la totalidad del desarrollo social intuitivamente, por medio de un método morfológico. Aunque estos puntos de vista diferían mucho en su método y su contenido, todos comprendían la actividad política como algo que procedía de un fondo histórico, y convenían en que, en nuestra época, es preciso orientarnos en la situación total en que el azar nos ha colocado, si es que los fines políticos han de realizarse. Esta idea de la historia como un esquema inteligible desaparece ante la irracionalidad de la apoteosis fascista de la acción. Hasta cierto punto, este fue ya el caso con el precursor sindicalista, Sorel,[28] que había negado la idea de evolución en un sentido similar. Los conservadores, los liberales, los socialistas estaban de acuerdo en afirmar que, en la historia, es posible mostrar que existe una interrelación entre los acontecimientos y las "configuraciones," por medio de la cual todo, en virtud de su posición, adquiere un sentido. No sería posible que cualquier acontecimiento ocurriera en cualquier situación. El fascismo considera toda interpretación de la historia como una construcción meramente ficticia, destinada a desaparecer ante el hecho del momento, cuando éste se abre paso en el marco pasajero de la historia.[29]

El hecho de que la teoría que estudiamos sostenga que la historia carece de sentido permanece intacto, a pesar de que, en la ideología fascista, especialmente desde que se ha orientado hacia la derecha, se descubren en ella las ideas de "guerra nacional" y la ideología del "Imperio Romano". Además de que esas ideas se consideraban conscientemente, al principio, como mitos, es decir, ficciones, hay que comprender que el pensamiento y la actividad orientados hacia la historia, no significan la romántica idealización de alguna época o acontecimiento pasados, sino que consisten más bien en que se advierte el lugar que uno ocupa en el proceso histórico, que posee una estructura claramente articulada. Esta clara articulación de su estructura es lo que hace inteligible la participación propia en el proceso.

El valor intelectual de todo conocimiento histórico y político, en cuanto tal conocimiento, desaparece ante este método meramente intuitivo, que sólo toma en cuenta el aspecto ideológico y mitológico. El pensamiento tiene un significado sólo en cuanto expresa el carácter ilusorio de esas estériles teorías de la historia y las desenmascara como autodecepciones. Para este intuicionismo activista, el pensamiento sólo allana el camino a la pura acción, libre de ilusiones. La persona superior, el caudillo, sabe que todas

las ideas políticas e históricas son mitos. En cuanto a él, se halla enteramente emancipado de todos ellos, pero los estima —y éste es el reverso de su actitud— como "derivaciones" (en el sentido que Pareto atribuía a este vocablo) que estimulan sentimientos entusiastas, ponen en movimiento los "residuos" irracionales de los hombres, y son las únicas fuerzas que rigen la actividad política.[30] Así se traduce en la práctica lo que Sorel y Pareto[31] formularon en sus teorías sobre el mito y que determinaron su teoría sobre el papel de las elites y de las vanguardias.

El profundo escepticismo ante la ciencia y especialmente las ciencias culturales que resultan del mirar intuitivo, no es difícil de comprender. En tanto que el marxismo tenía una fe casi religiosa en la ciencia, Pareto veía en ella una mera mecánica social de carácter formal. En el fascismo, vemos el sobrio escepticismo de este representante de la última época burguesa combinarse con la confianza en sí mismo de un movimiento que está aún en sus albores. El escepticismo de Pareto ante lo cognoscible se mantiene intacto, pero se complementa con una fe en la acción en sí y en la propia vitalidad.[32]

Cuando todo lo que es genuinamente histórico se considera como inasequible para la ciencia, la investigación científica tiene que concretarse a explorar el estrato más general de los fenómenos regulares, que son los mismos para todos los hombres y todos los tiempos. Fuera de la mecánica social, sólo se reconoce la psicología social. El conocimiento de la psicología tiene un valor para los líderes únicamente como una técnica para manejar a las masas. Este profundo estrato primitivo de la psique humana es el mismo en todos los hombres, ya sean de nuestra época, o de la antigua Roma, o del Renacimiento.

Aquí vemos, de pronto, que este intuicionismo coincide con la demanda de leyes generales propia de la burguesía contemporánea. El resultado fue la eliminación gradual, en el positivismo, tal como lo representaba, por ejemplo, Auguste Comte, de toda traza de una filosofía de la historia, con el objeto de construir una sociología general. Por otra parte, los orígenes de la concepción de ideología que caracteriza la teoría de los mitos útiles, se remontan más o menos al marxismo. Sin embargo, existen, bien mirado, diferencias esenciales.

El marxismo también plantea la cuestión de la ideología como un "tejido de mentiras", "mistificaciones", "ficciones", que trata de exponer. Sin embargo, no incluye en esta categoría cualquier intento por interpretar la

historia, sino únicamente aquellos intentos a los que se opone. No pone el marbete de "ideología" a cualquier tipo de pensamiento. Sólo las capas sociales que necesitan un disfraz y que, por su situación histórica y social, no pueden ni deben percibir las correlaciones verdaderas tal como realmente existen, son fatalmente víctimas de esas engañosas experiencias. Pero cualquier idea, por verdadera que sea, que es concebible, aparece como relacionada con cierta situación histórico-social. El hecho de que cualquier pensamiento esté relacionado con determinada situación histórico-social no significa, sin embargo, que no se pueda llegar a la verdad. El modo intuitivo, por otra parte, que se afirma tan a menudo en el fascismo, concibe el conocimiento y la racionalización como algo incierto, y las ideas como de importancia secundaria.[33] Sólo un conocimiento limitado de la historia o de la política es posible: el que se halla contenido en la mecánica social y en la psicología social a que antes nos referimos.

Para el fascismo, la idea marxista de la historia, como integración estructural de las fuerzas económicas y sociales, es también un mero mito. Así como el carácter del proceso histórico es, en el transcurso del tiempo, rechazado, del mismo modo el concepto clasista de la sociedad perdura. El proletariado no existe: sólo existen proletarios.[34] La característica de esta clase de pensamiento y de este modo de vida consiste en que se resuelve en cierto número de situaciones transitorias en las que dos factores son decisivos: por una parte, el *élan* (impulso) del gran líder y de la vanguardia o elite, y, por la otra, el dominio de la única clase de conocimiento que, según esta teoría, es posible adquirir: el de la psicología de las masas y el de la técnica para manejarlas. La política constituye, pues, una ciencia sólo en un sentido limitado: en cuanto allana el camino a la acción.

Lo hace de dos modos: en primer lugar, destruyendo todas las ilusiones que nos permiten considerar la historia como un proceso; en segundo lugar, tomando en cuenta y observando la mentalidad de las masas, especialmente sus impulsos y su funcionamiento. En gran parte, esa psique de las masas obedece, de hecho, a normas perennes, porque se halla situada fuera de la corriente del desarrollo histórico. En cambio, únicamente grupos y personas que ocupan determinada posición en la estructura histórico-social logran percibir el carácter histórico de la *psique social.*

En último análisis, esta teoría de la política tiene sus raíces en Maquiavelo, de quien tomó sus dogmas fundamentales. La idea de la virtud, que debe poseer el líder, es precursora de la del *élan* indispensable al mismo. Se

puede hallar en sus obras, aunque éstas difieran en detalle de la concepción fascista, un realismo decepcionado que destruye todos los ídolos, y un constante recurrir a la técnica del manejo de las masas, a las que desprecia profundamente. En fin, la tendencia a negar que exista plan alguno en la historia y la adopción de la teoría de la intervención directa de la acción, se hallan también en las doctrinas de Maquiavelo. Aun la burguesía ha aceptado a menudo en su teoría esta doctrina referente a la técnica política, colocándola, como la vio claramente Stahl, junto a la idea de la ley natural, que desempeñó para ella una función normativa,[35] sin establecer, no obstante, una relación entre ambas. A medida que los ideales burgueses y la correspondiente concepción de la historia, al llegar la burguesía al poder, se realizaban en parte y en parte se desintegraban por desilusión, ese cálculo racional, sin consideración alguna por el fondo histórico en que se desarrollan los hechos, se iba reconociendo cada vez más como la única forma del conocimiento político. En el periodo más reciente, esta técnica política enteramente desconectada se mezcló con el intuicionismo y el activismo, que niegan la inteligibilidad de la historia. Se convirtió en la ideología de los grupos que prefieren un choque directo y explosivo con la historia a un cambio evolutivo gradual. Esta actitud asume muchas formas, aparece primero en el anarquismo de Bakunin y Proudhon, luego en el sindicalismo de Sorel y finalmente en el fascismo de Mussolini.[36]

Desde un punto de vista sociológico, ésta es la ideología de los grupos "putschistas", conducidos por intelectuales ajenos a la capa de los líderes liberales burgueses o de los socialistas y que esperan adueñarse del poder explotando las crisis que constantemente asuelan la sociedad en su periodo de transformación. Éste, ya sea que conduzca al socialismo o al capitalismo sobre la base de la economía dirigida, se caracteriza por el hecho de que ofrece oportunidades intermitentes para el uso de las tácticas "putschistas". En cuanto contiene en sí los factores irracionales de la vida social y económica moderna, atrae los elementos explosivos irracionales de la mente moderna.

La exactitud de la interpretación de esta ideología como expresión de cierta capa social, queda comprobada por el hecho de que las interpretaciones históricas hechas desde ese punto de vista se orientan hacia la esfera irracional a que antes nos referimos. Situadas psicológica y socialmente en un punto desde el cual pueden discernir únicamente la parte desordenada e irracionalizada del desarrollo de la sociedad, el desarrollo estructural y la armazón integrada de la sociedad se ocultan completamente a sus ojos.

Es casi posible establecer una correlación sociológica entre el tipo de pensamiento que halaga a los grupos orgánicos u organizados y una interpretación coherente y sistemática de la historia. Por otra parte, existe profunda afinidad entre los grupos socialmente desarraigados y débilmente integrados y un intuicionismo ahistórico. Cuanto más expuestos a la desintegración están los grupos organizados y orgánicos, tanto más tienden a perder el sentido de una concepción ordenada y coherente de la historia, y tanto más sensible se vuelven a lo imponderable y a lo fortuito. A medida que los grupos "putschistas" espontáneamente organizados se vuelven más estables, aceptan con mayor facilidad conceptos históricos de gran alcance y un concepto ordenado de la sociedad. Aunque las complicaciones históricas a menudo intervienen en el proceso, este esquema debería tenerse presente, pues determina las tendencias y ofrece fecundas hipótesis. Una clase o un grupo orgánico similar, nunca ve la historia como formada de incidentes transitorios e inconexos; esto sólo pueden hacerlo grupos espontáneos que surgen dentro de ellos. Ese mismo momento ahistórico que concibe el activismo y que tiene la esperanza de aprovechar, se halla literalmente cercenado de su contexto histórico. El concepto de la práctica, en este modo de pensar, es también parte integrante de la técnica "putschista", en tanto que grupos socialmente más integrados, aun cuando se hallen en oposición con el orden establecido, conciben la acción como un movimiento continuo hacia la realización de su fines.[37]

El contraste entre el *élan,* el impulso de los grandes líderes y las elites, por una parte, y el ciego rebaño, por la otra, revela las huellas de una ideología característica de intelectuales que anhelan más bien justificarse a sí mismos que conquistar un apoyo exterior. Es una contraideología frente a las pretensiones del liderismo que se considera como el órgano que expresa los intereses de una amplia capa social. Esto puede ilustrarse con el ejemplo de los líderes conservadores, que tuvieron la pretensión de ser el órgano del "pueblo",[38] de los liberales, que se concibieron como la encarnación del espíritu de la época (*Zeitgeist),* y de los socialistas y comunistas, que se creen los agentes del proletariado provisto de conciencia de clase.

Por esta diferencia en los métodos de autojustificación, se puede ver que los grupos que actúan con la dicotomía masas-dirigentes, son elites ascendentes, socialmente desarraigadas, por decirlo así, y que se tienen que crear, sin embargo, una posición social. No sienten un poderoso interés en destruir, reformar o defender la estructura social. Su preocupación principal es-

triba en sustituir las elites dominantes en determinado momento por otras. No por mera casualidad esos grupos consideran la historia como una circulación de elites, en tanto que para los otros es una transformación de la estructura histórico-social. Cada uno sólo ve, fundamentalmente, aquel aspecto de la totalidad histórica y social hacia la cual está orientado su propósito.

En el proceso de transformación de la sociedad moderna hay, como se dijo antes, periodos durante los cuales los mecanismos que la burguesía ha fabricado para canalizar la lucha de clases (es decir, el parlamentarismo) resultan insuficientes. Hay periodos en que el curso de la evolución se detiene por un tiempo y en que se vuelven agudas las crisis. Las relaciones de clase y la estratificación de las clases se torna laboriosa y falseada. La conciencia de clase de los grupos en pugna se vuelve confusa. En tales periodos, las formaciones transitorias afloran fácilmente, y la masa cobra existencia, pues los individuos han perdido u olvidado sus orientaciones de clase. En semejantes momentos, una dictadura es posible. El concepto fascista de la historia y su método intuicionista que sirve de preparación para una acción inmediata han convertido lo que no pasa de ser una situación parcial, en un concepto total de la sociedad.

Al restablecerse el equilibrio después de la crisis, las fuerzas histórico-sociales organizadas vuelven a actuar. Aun si la elite que ha llegado a la cumbre, durante la crisis es capaz de adaptarse a la nueva situación, las fuerzas dinámicas de la vida social se afirman de nuevo en la misma forma que antes. No quiere decir esto que la estructura social haya cambiado, sino más bien que ha habido una confusión —un cambio de personas en las varias clases sociales, dentro del armazón del proceso social que sigue desarrollándose. Se ha visto ya una dictadura de esa índole, con ciertas variantes, en los tiempos modernos, en el caso de Napoleón. Históricamente no significó otra cosa que el ascenso de ciertas elites. Sociológicamente fue un índice del triunfo de la ascendente burguesía, que supo explotar el imperialismo de Napoleón en provecho propio.

Puede ser que los elementos del espíritu que no han sido todavía racionalizados, cristalicen de nuevo en una estructura social más estable. Puede ser también que la posición que está en la base de esa filosofía irracional sea incapaz de captar las amplias tendencias del desarrollo histórico y social. Sin embargo, la existencia de esas breves explosiones fija la atención sobre las profundidades irracionales que no se ha podido aún captar y que resultan inexplicables por medio de los métodos históricos usuales. Lo que

no se ha racionalizado aún se confunde aquí con lo no histórico y con aquellos elementos de la vida que no es posible reducir a categorías históricas. Podemos vislumbrar un dominio que hasta ahora no parece haber cambiado. Incluye los ciegos instintos biológicos que, en su perenne inmutabilidad, yacen bajo cualquier acontecimiento histórico. Es posible dominar exteriormente esas fuerzas por medio de una técnica, pero nunca pueden llegar a tener un sentido y, por lo tanto, no se las puede comprender íntimamente. Aparte de ese elemento biológico subhistórico, se puede descubrir en tal esfera otro elemento, trascendente y espiritual. De éste, que no está plenamente incorporado en la historia y que, como algo ahistórico y extraño a nuestro pensamiento, elude la comprensión, hablaron los místicos. Aunque no lo mencionen los fascistas, debe, sin embargo, considerársele como otro reto al racionalismo histórico.

Todo cuanto se ha vuelto inteligible, comprensible, racional, organizado, estructurado, formado artísticamente o de otro modo, y, por consiguiente, todo aquello que es histórico, parece de hecho estar situado entre estos dos polos extremos. Si nos esforzamos por considerar las correlaciones de los fenómenos desde este terreno intermedio, nunca veremos lo que yace más arriba y más abajo de la historia. Si, por otra parte, nos colocamos en uno de esos polos extremos e irracionales, perderemos por completo de vista la realidad histórica concreta.

El hecho de que el modo fascista de tratar el problema de las relaciones entre la teoría y la práctica ejerza tan poderosa seducción se debe a que considera el pensamiento como una ilusión. El pensamiento político puede tener algún valor para despertar entusiasmo por la acción, pero como instrumento de comprensión científica en el campo de la "política" que implica previsión del futuro, es inútil. Parece notable que el hombre que vive a la luz cegadora de lo irracional, pueda dominar el conocimiento empírico que se necesita en la vida cotidiana. Respecto de esto, Sorel observó una vez: "Sabemos que los mitos sociales no impiden que los hombres sepan aprovechar todas las observaciones hechas en el curso de la vida cotidiana, ni interfieren tampoco en la ejecución de sus tareas habituales". Añadía en una nota: "Se ha observado a menudo que los sectantes norteamericanos e ingleses, cuya exaltación religiosa se halla sostenida por los mitos apocalípticos, suelen ser, a pesar de esto, personas sumamente prácticas".[39] Así, pues, el hombre puede actuar a pesar de que piense.

Se ha dicho a menudo que aun el leninismo contiene un cierto tinte de fascismo. Pero sería un error no percibir las diferencias, al acentuar las semejanzas. El elemento común a ambas concepciones se reduce lisa y llanamente a la actividad de las minorías agresivas. Sólo porque, al principio, el leninismo era la teoría de una minoría resueltamente determinada a adueñarse del poder por medios revolucionarios, se ha destacado la teoría del significado de los grupos dirigentes y de su energía decisiva. Pero esa teoría nunca llegó al completo irracionalismo. El grupo bolchevique era sólo una minoría activa dentro del movimiento de clase de un proletariado cada vez más consciente, de suerte que los aspectos irracionales y activos de sus doctrinas se hallaban continuamente apoyados por la hipótesis de la inteligibilidad racional del proceso histórico.

El espíritu ahistórico del fascismo puede derivarse, en parte, del espíritu de la burguesía que ya se halla en el poder. Una clase que se ha elevado en la escala social tiende a concebir la historia en términos de acontecimientos aislados y sin ilación. Los acontecimientos históricos aparecen como un proceso sólo en cuanto la clase que considera esos acontecimientos espera aún algo de ellos. Sólo tales esperanzas pueden hacer surgir utopías, por una parte, y conceptos del proceso, por la otra. El éxito en la lucha de clases, sin embargo, destruye el elemento utópico, y desplaza las concepciones amplias a un último fondo con el objeto de dedicar todas sus fuerzas a tareas inmediatas. La consecuencia de ello es que en lugar de un concepto del conjunto, que anteriormente explicaba las tendencias y las estructuras totales, aparece un cuadro del mundo compuesto de acontecimientos meramente inmediatos y de hechos separados. La idea de un "proceso" y de la inteligibilidad estructural de la historia se convierte en un mero mito.

El fascismo se encuentra serenamente capaz de asumir esa repudiación burguesa de la historia, como estructura y proceso, ya que el propio fascismo es el exponente de grupos burgueses. Por lo tanto, no tiene intención alguna de sustituir el orden social actual por otro, sino únicamente de sustituir un grupo dominante por otro, dentro del orden de clases existentes.[40] Las oportunidades de una victoria fascista, lo mismo que la justificación de su teoría histórica, dependen de que ocurran circunstancias en las que una crisis desorganice tan profundamente el orden burgués capitalista que los medios, más bien evolucionistas, de conducir el conflicto de intereses ya no basten. En momentos como ésos, las oportunidades de conquistar el poder están a favor de aquel que sabe utilizar el momento oportuno con la sufi-

ciente energía, impulsar al ataque a las minorías activas y adueñarse del poder en esa forma.

La síntesis de las diversas perspectivas como un problema de sociología política

En las páginas anteriores tratamos de mostrar concretamente cómo un solo y mismo problema, el de la relación entre la teoría y la práctica, asumía formas diferentes según las distintas posiciones políticas desde las cuales se le abordaba. Lo que es cierto en esta cuestión fundamental respecto de toda política científica, es válido también tratándose de todos los demás problemas específicos. Podría demostrarse, en cualquier caso, que no sólo las orientaciones y las valoraciones básicas y el contenido de las ideas difieren, sino que la manera de plantear el problema, la forma en que se le aborda, y aun las categorías en que las experiencias se subsumen, se reúnen y se ordenan, varían según la posición social del observador.

Si en el curso de las luchas políticas se ha visto de un modo decisivo que existe una relación íntima entre la naturaleza de las resoluciones políticas y la perspectiva intelectual, de ahí parecería seguirse que es imposible una ciencia de la política. Pero en este punto precisamente, en que las dificultades se vuelven más graves, llegamos a un recodo del camino.

Aquí surgen dos nuevas posibilidades y en esta etapa del planteo del problema vemos dos caminos que podemos seguir. Por una parte, se puede decir: puesto que en el campo de lo político, el único conocimiento que tenemos es un conocimiento limitado por la posición que ocupamos, y puesto que la formación de partidos es, estructuralmente, un elemento que no se puede desarraigar de lo político, de ahí se sigue que la política sólo se puede estudiar desde un punto de vista partidista y enseñar en una escuela de partido. A mi entender, de hecho, éste es un camino que permitirá inmediatos desarrollos.

Pero se ha vuelto y se volverá cada vez más claro, debido al complicado carácter de la sociedad contemporánea, que los métodos tradicionales para adiestrar a las futuras generaciones de jefes políticos, que hasta ahora ofrecieron un carácter ampliamente accidental, no son adecuados para proveer

al político actual de los conocimientos necesarios. Los partidos políticos tendrán, pues, que crear sus escuelas de partido con el mayor cuidado. No sólo impartirán los conocimientos concretos que permitirán a los líderes políticos en ciernes formular juicios concretos respecto de problemas reales, sino que les inculcarán también los respectivos puntos de vista desde los cuales es posible organizar y dominar la experiencia.

Cualquier punto de vista político implica al mismo tiempo algo más que la escueta afirmación o negación de una indiscutible serie de hechos. Implica también una amplia concepción del mundo. La importancia que los líderes políticos dan a ésta queda demostrada por los esfuerzos de todos los partidos para moldear el pensamiento de las masas, no sólo desde el punto de vista de partido, sino también desde el punto de vista de una concepción del mundo. La pedagogía política significa la transmisión de una actitud particular ante el mundo, actitud que habrá de impregnar todos los aspectos de la vida. La educación política, hoy en día, significa además una concepción definida de la historia, cierto modo de interpretar los acontecimientos y una tendencia a buscar una orientación filosófica en determinada dirección.

Esta diversificación de los modos de pensar y de las concepciones del mundo y esta creciente diferenciación, según las posiciones políticas, se ha desarrollado con una intensidad cada vez más grande, desde los albores del siglo XIX. La formación de escuelas de partido acentuará esta tendencia, y la llevará a su conclusión lógica.

Mas la formación de escuelas de partido y el desarrollo de teorías de partido es únicamente una de las ineludibles consecuencias de la situación actual. Halagará a muchos que, por el hecho de que ocupan una posición extrema en el orden social, tienen que aferrarse a su partidismo, conciben los antagonismos como cosas absolutas, y suprimen cualquier concepción del todo.

La situación actual proporciona otra posibilidad. Descansa, por decirlo así, sobre el lado opuesto del carácter fundamentalmente partidista de la orientación política. Esta alternativa, que es cuando menos tan importante como la otra, consiste en lo siguiente: no sólo se reconoce el carácter necesariamente partidista de cualquier forma de conocimiento político, sino que se acepta asimismo el carácter particular y relativo de cada variedad. Se ha vuelto indiscutible hoy en día que cualquier conocimiento político, o que implique una concepción del mundo, es forzosamente partidista. El carácter fragmentario de todo conocimiento se puede advertir fácilmente. Pero esto

hace a la vez posible la integración de múltiples puntos de vista, recíprocamente complementarios, en un amplio conjunto.

Por el hecho de que hoy en día podemos ver con una claridad cada vez más grande que las teorías y los puntos de vista opuestos no son infinitos en número ni producto de una voluntad arbitraria, sino que se complementan mutuamente y se derivan de situaciones sociales específicas, la política, como ciencia, se ha vuelto por primera vez posible. La actual estructura de la sociedad permite una ciencia política que no será meramente una ciencia de partido, sino una ciencia del conjunto. La sociología política, como ciencia que comprende toda la esfera política, llega en tal forma a la etapa de su realización,

Al mismo tiempo, nace la exigencia de una institución, cuya base sea más amplia que una escuela de partido, donde se pueda estudiar la ciencia de la totalidad del fenómeno político. Antes de examinar la posibilidad y la estructura de esta clase de investigación, es preciso establecer con mayor firmeza la tesis de que cada punto de vista particular necesita ser complementado por todos los demás. Recordemos el ejemplo que empleamos para ilustrar el planteo partidista de cualquier problema.

Sólo ciertos aspectos limitados y determinadas zonas de la realidad política e histórica se revelan a cada uno de los partidos políticos. El burócrata redujo el alcance de su visión a la parte estabilizada de la vida del Estado. El conservatismo sólo acertó a percibir las regiones en que trabajaba aún, en silencio, el "espíritu del pueblo" y en que, como en el campo de los usos y costumbres, así en el de la vida religiosa y cultural actuaban fuerzas orgánicas, pero no organizadas en las asociaciones religiosas y culturales. El conservatismo histórico advertía también que había un lugar para un tipo peculiar de racionalidad en esta esfera de fuerzas orgánicas: tuvo que descifrar las tendencias inherentes a la evolución. Aunque la unilateralidad del conservatismo histórico consistía en exagerar la importancia de los elementos irracionales del espíritu y de las fuerzas sociales irracionales que correspondían a aquéllos en la realidad histórico-social, nunca puso de manifiesto ningún punto importante que no hubiera podido percibirse desde otro ángulo. Lo mismo se puede decir de los demás puntos de vista. El pensamiento burgués democrático descubrió y a la vez desarrolló la posibilidad de un medio racional de conducir el conflicto de intereses en una sociedad que conservará su realidad y su función en la vida moderna mientras sean posibles métodos pacíficos de conflictos de clase.

La aplicación de este método a los problemas políticos fue una perdurable hazaña histórica de la burguesía, y se puede apreciar su valor, aun cuando la unilateralidad de su intelectualismo se haya puesto en tal forma de manifiesto. La mentalidad burguesa tenía un interés social primordial en ocultarse a sí misma, por medio de ese intelectualismo, los límites de su propia racionalización. Por lo tanto, actuó como si los conflictos reales se pudieran resolver por la discusión. No advirtió, sin embargo, que surgía una nueva clase de pensamiento, estrechamente ligado con la política, en la cual la teoría no se podía separar de la práctica ni el pensamiento del designio.

En ninguna parte el carácter mutuamente complementario de los puntos de vista social y políticamente determinados es más patente que aquí, pues se vuelve cada vez más evidente que el pensamiento socialista se inicia allí donde termina el pensamiento burgués democrático, y que arroja nuevas luces sobre aquellos fenómenos que sus predecesores habían dejado en la oscuridad, por su estrecha relación con sus propios intereses. Al marxismo corresponde el mérito de haber descubierto que la política no consiste meramente en partidos parlamentarios y en discusiones, y que éstas, cualquiera que sea la forma concreta que asuman, son únicamente expresiones superficiales de situaciones económicas y sociales más profundas, que se pueden volver inteligibles en gran parte gracias a un nuevo modo de pensar. Estos descubrimientos elevan la discusión a un nivel desde el cual es posible contemplar una perspectiva más amplia y comprensiva de la historia y formarse un claro concepto de lo que realmente constituye el dominio de lo político. El descubrimiento del fenómeno de la ideología se halla, en cuanto a su estructura, estrechamente ligado con ese descubrimiento. Aunque unilateral, representa el primer intento por definir la posición del pensamiento socialmente vinculado como absolutamente opuesto a la "teoría pura".

En fin, volviendo a la última antítesis, en tanto que el marxismo enfocó su atención en forma demasiado aguda e insistió, con exceso, sobre la importancia de la base puramente estructural de la política y de lo histórico, el fascismo concentró su atención sobre los aspectos amorfos de la vida, sobre aquellos "momentos", en situaciones críticas aún presentes y preñadas de sentido, en que las fuerzas de clase se disgregan y se vuelven confusas, en que las acciones de los hombres, que actúan como miembros de masas transitorias, cobran importancia, y en que el resultado final depende enteramente de las vanguardias y de los líderes que dominan la situación en aquel momento. Pero aquí también sería exagerar la importancia de una sola fase de

la realidad histórica el considerar esas eventualidades, aun cuando suelen ocurrir a menudo, como la esencia de la realidad histórica. La divergencia de las teorías políticas se debe principalmente al hecho de que las diferentes posiciones que se van destacando en la corriente de la vida social, permiten a cada una de ellas, desde el punto de vista particular que ocupan en dicha corriente, reconocer la corriente misma. Así, pues, en distintas épocas, distintos intereses sociales elementales van surgiendo y, por lo tanto, diferentes objetos de atención, en la estructura total, se iluminan y aparecen como si fuesen los únicos.

Todos los puntos de vista políticos son parciales porque la totalidad histórica es siempre demasiado comprensiva para que la pueda abarcar cualquiera de los puntos de vista individuales que surgen de ella. Sin embargo, puesto que todos emergen de la misma corriente social e histórica, y puesto que su carácter fragmentario se da dentro de un todo que se está haciendo, es posible verlos yuxtapuestos, y su síntesis se convierte en un problema que es preciso volver a plantear y resolver constantemente. La síntesis continuamente revisada y renovada de los puntos de vista particulares es cada vez más posible, pues los intentos de síntesis tienen también su tradición, lo mismo que el conocimiento fundado en el partidismo. ¿Acaso Hegel, que vivió a fines de una época relativamente cerrada, no intentó sintetizar en sus propias obras las tendencias que hasta entonces se habían desarrollado en forma independiente? Aunque dichas síntesis de vez en cuando resultaban parciales, y se fueron desintegrando en el curso de un desarrollo ulterior, produciendo, por ejemplo, un hegelianismo de izquierda y otro de derecha, aunque eran síntesis no absolutas, sino relativas, como tales, la orientación que tomaron estaba llena de promesas.

Una síntesis absoluta y permanente significaría, a nuestro parecer, una regresión al concepto estático del mundo del intelectualismo. En un campo en que todo se halla en proceso de *devenir,* la única síntesis adecuada sería una síntesis dinámica, que de cuando en cuando se formulara de nuevo. Sin embargo, es preciso resolver uno de los problemas más importantes que se puedan plantear, el de proporcionar la concepción más comprensiva del conjunto que sea posible dar en determinada época.

Los intentos de síntesis están estrechamente vinculados unos con otros, porque cada síntesis allana el camino a la siguiente, al compendiar las fuerzas y las concepciones de su tiempo. Cierto progreso hacia una síntesis absoluta, en el sentido utópico, se puede observar en el hecho de que cada in-

tento de síntesis se propone llegar a una perspectiva más amplia que la anterior, y las últimas incorporan los resultados de las que las precedieron.

En esta etapa de la discusión surgen dos dificultades, relacionadas con la síntesis relativa.

La primera proviene de que no podemos ya concebir la parcialidad de un punto de vista como un mero asunto de grado. Si la línea de demarcación que existe entre las percepciones políticas y filosóficas consistiera meramente en el hecho de que cada una iluminara sólo un sector particular de los acontecimientos históricos, no sería difícil hacer una síntesis complementaria. Para ello se necesitaría sumar las verdades parciales y unirlas para que formaran un todo.

Pero este concepto simplificado no se puede sostener si se observa que la determinación de los puntos de vista particulares está basada no sólo en la selección de la materia temática, sino en la divergencia del sistema de categorías y de los principios de organización. La cuestión es, pues, ésta: ¿es posible que diferentes estilos de pensamiento (con esto entendemos las diferencias en el modo de pensar que acabamos de describir) se fundan unos con otros y sufran un proceso de síntesis? El curso del desarrollo histórico muestra que semejante síntesis es posible. Cualquier análisis concreto del pensamiento que procede sociológicamente y trata de revelar la sucesión histórica de los estilos de pensamiento indica que dichos estilos pasan incesantemente por un proceso de fusión y de interpenetración.

Más aún: no sólo hacen las síntesis de los estilos de pensamiento aquellos que son ante todo sintetizadores, y que se esfuerzan más o menos por abarcar toda una época en su pensamiento (como, por ejemplo, Hegel). Las realizan también los grupos contendientes en cuanto pueden tratar de unificar y reconciliar, cuando menos las corrientes opuestas que existen en su propia esfera limitada. Así, Stahl trató de unir en el conservatismo todas las tendencias que contribuían a formarlo, relacionando, por ejemplo, el historicismo con el teísmo. Marx se dedicó a fundir la tendencia generalizadora liberal burguesa del pensamiento con el historicismo hegeliano, que, a su vez, era de origen conservador. Es claro, pues, que no sólo el contenido del pensamiento, sino también la base de éste es susceptible de una síntesis. Esta síntesis de estilos de pensamiento que hasta ahora se habían desarrollado independientemente unos de otros parece ser tanto más necesaria cuanto que el pensamiento debe procurar constantemente ampliar la capacidad de su alcance formal, si es que pretende dominar los problemas cuyo número y difi-

cultad aumentan cada vez más. Si aun las personas vinculadas a un partido creen necesario tener una perspectiva más amplia, esta tendencia debería ser aún más acentuada entre aquellos que, desde un principio, han tratado de llegar a una comprensión lo más vasta que sea posible de la totalidad.

El problema sociológico de la "intelligentsia"

La segunda dificultad que surge en el estado actual del problema es la siguiente: ¿cómo podremos concebir a los autores políticos y sociales de cualquier síntesis? ¿Qué interés político habrá de emprender la tarea de resolver el problema de la síntesis y quién tratará de realizarlo en la sociedad?

Así como en un periodo anterior hubiéramos retrocedido hacia un intelectualismo estático si, en vez de esforzarnos en realizar una síntesis dinámica relativa, nos hubiésemos propuesto realizar una absoluta y supratemporal, del mismo modo nos hallamos aquí en peligro de perder de vista la naturaleza, que tantas veces hemos señalado, del pensamiento político, ligado con determinados intereses, y de aceptar que la síntesis puede provenir de una fuente que no sea la palestra política. Si admitimos que el pensamiento político se halla relacionado siempre con determinada posición en el orden social, será lógico suponer que la tendencia hacia una síntesis total debe encarnarse en la voluntad de algún grupo.

Una mirada sobre la historia del pensamiento político bastará para mostrarnos que los exponentes de la síntesis han representado siempre ciertas clases sociales, sobre todo las que se sentían amenazadas desde arriba y abajo y que, por necesidad social, tratan de evadirse por el camino del medio. Pero esta busca de un compromiso asume, desde el principio, una forma a la vez estática y dinámica. La posición social del grupo con el cual están afiliados los portadores de la síntesis determina, en gran parte, cuál de esas dos alternativas se debe acentuar.

La victoriosa burguesía se esforzó, por primera vez, en forma estática, por ser un término medio entre dos extremos, especialmente en Francia, en el periodo de la monarquía burguesa, lo que se expresaba en el principio del *juste milieu.* Estas palabras, sin embargo, son más bien una caricatura de la verdadera síntesis que una solución de ella, que sólo puede ser dinámica.

Por eso, tal vez, sirvan para mostrar los errores que debe evitar una solución.

Una verdadera síntesis no es un promedio aritmético de las diversas aspiraciones de los grupos sociales existentes. Si fuera eso, tendería meramente a estabilizar el *statu quo* en beneficio de aquellos que recientemente hubieran conquistado el poder y que quisieran proteger sus ganancias contra los ataques de las "derechas" lo mismo que contra los de las "izquierdas". Al contrario, una síntesis válida debe fundarse en una posición política que constituirá un desarrollo progresivo, en el sentido de que retendrá y aprovechará gran parte de las conquistas culturales y de las energías sociales acumuladas de épocas anteriores. Al mismo tiempo, el nuevo orden, para ejercer su poder transformador, debe penetrar en toda la extensión de la vida social y tener naturalmente sus raíces en la sociedad. Esta posición exige una penetración particular de la realidad histórica del presente. El "aquí" espacial, y el "ahora" temporal deben considerarse en toda situación en el sentido histórico y social, y deben tenerse presentes a fin de determinar de un caso a otro lo que ha dejado de ser necesario y lo que no es aún posible.

Esta visión experimental, incesantemente sensible a la naturaleza dinámica de la sociedad y a su conjunto, no podrá ser desarrollada por una clase que ocupe una posición intermedia, sino por una capa relativamente sin clase no demasiado firmemente situada en el orden social. El estudio de la historia, con respecto a esta cuestión, proporcionará otra fecunda sugestión.

Esa capa que no pertenece a clase alguna, cuando menos relativamente, para usar la terminología de Alfred Weber, es la "*intelligentsia*, socialmente desvinculada" *(freischwebende Intelligenz)*. Es imposible esbozar siquiera la dificultad del problema sociológico que plantea la existencia del intelectual. Pero los problemas que estamos estudiando no se podrían plantear en forma adecuada, mucho menos aún resolver, sin examinar ciertas fases de la posición de los intelectuales. Una sociología que se orienta únicamente con relación a las clases sociales y económicas no logrará comprender exactamente ese fenómeno. Según esta teoría, los intelectuales no constituyen una clase, ni siquiera un apéndice a una clase. Así se podría describir correctamente ciertos factores determinantes y ciertos componentes de este desligado cuerpo social, pero no la calidad esencial del conjunto. Es cierto que gran parte de nuestros intelectuales proviene de una clase de rentistas, cuyos ingresos se derivan directa o indirectamente de rentas y de intereses sobre determinadas inversiones. Pero, si tal es el caso, ciertos grupos de fun-

cionarios y ciertos miembros de las llamadas profesiones liberales son también miembros de la *intelligentsia*. Sin embargo, un examen más detenido de las bases sociales de esa clase especialísima demostrará que no se halla tan claramente identificada con una clase como las que participan directamente en el proceso económico.

Si se completa este esquema sociológico con un concepto histórico, aparecerá entre los intelectuales una heterogeneidad aún mayor. Los cambios en las relaciones de clase en diferentes épocas afectan a algunos de esos grupos favorablemente, a otros desfavorablemente. Por lo tanto, no es posible sostener que están determinados de un modo homogéneo. Aunque demasiado diferenciados para que se les pueda considerar como una clase aparte, existe, sin embargo, un vínculo unificador sociológico entre todos los grupos de intelectuales, verbigracia la cultura, que los une a todos estrechamente. La participación en una común herencia docente tiende progresivamente a suprimir las diferencias de nacimiento, de profesión y de riqueza y a unir a las personas educadas por medio de la educación que recibieron.

A mi entender, nada más falaz que dar una mala interpretación de este fenómeno y afirmar que los vínculos de clase y de posición del individuo desaparecen por completo en la *intelligentsia.* Sin embargo, es propiamente característico de esta nueva base de asociación el hecho de que conserva la multiplicidad y la variedad de los elementos componentes cuando crea un ambiente homogéneo, dentro del cual los partidos contendientes pueden medir sus fuerzas. La educación cultural moderna, desde que se inicia, es una ardiente lucha, una réplica, en pequeña escala, de los propósitos y de las tendencias en pugna, que asuelan el conjunto de la sociedad. Por lo tanto, el hombre culto, en su horizonte intelectual, se halla determinado de muchas maneras. Esta herencia cultural adquirida le somete a la influencia de tendencias opuestas de la realidad social, en tanto que la persona que no se orienta en todo por su cultura, sino que más bien participa en el proceso social de la producción, tiende meramente a absorber la concepción del mundo de un grupo particular y a actuar exclusivamente bajo la influencia de las condiciones impuestas por su situación social inmediata.

Uno de los hechos más impresionantes de la vida moderna es que, en ella, a diferencia de las culturas anteriores, la actividad intelectual no es privilegio de una clase rigurosamente definida, como el clero, sino más bien un estrato social, en gran parte desligado de cualquier clase social y que se recluta en un área cada vez más extensa de la vida social. Este hecho socio-

lógico determina esencialmente el carácter único de la mente moderna, que fundamentalmente no se basa en la autoridad del clero, ni es cerrada y limitada, sino más bien dinámica, elástica, en flujo constante, y que perpetuamente tiene que enfrentarse con nuevos problemas. Aun el humanismo era ya en gran parte la expresión de una capa social más o menos emancipada, y en cuanto la nobleza se volvió portadora de la cultura, en muchos respectos rompió las rígidas barreras de la mentalidad de clase. Pero cuando llegamos al periodo del ascenso de la burguesía, la vida cultural se desliga cada vez más de una clase determinada.

La burguesía moderna tuvo desde el principio una doble raíz social: por una parte, los dueños del capital, por la otra, los individuos cuyo único capital consistía en su formación. Era corriente, por lo tanto, hablar de las clases poseedoras y de las clases cultas, aunque el elemento cultural no estaba en forma alguna de acuerdo, ideológicamente, con el de los propietarios.[41]

Surge entonces, en medio de esta sociedad profundamente dividida por fronteras de clase, una capa que una sociología orientada únicamente en términos de clase apenas acierta a comprender. No obstante, la posición social específica de esa capa se puede caracterizar exactamente. Aunque esté situada entre dos clases, no forma una clase media. Tampoco flota por encima de un vacío a donde no penetran los intereses sociales; al contrario, absorbe en sí todos los intereses que impregnan la vida social. Con el aumento del número y de la variedad de las clases y de las capas en que se reclutan grupos aislados de intelectuales, se produce una multiplicidad y un contraste aún más grandes en las tendencias que actúan en el nivel intelectual que vincula a esos grupos unos con otros. El individuo, pues, participa más o menos en la masa de las tendencias opuestas.

En tanto que los que participan directamente en el proceso de la producción —el trabajador y el hombre de empresa— se hallan ligados a determinada clase y modo de vivir, y tienen, debido a esto, conceptos y actividades directa y exclusivamente determinados por su situación social específica, los intelectuales, además de que llevan indiscutiblemente la huella de su afinidad de clase, se hallan determinados en sus conceptos por ese medio intelectual que contiene todos esos puntos de vista contradictorios. Esta situación social proporcionó siempre la energía potencial que permitió a los intelectuales más prominentes desarrollar la sensibilidad social que era esencial para ponerse en armonía con las fuerzas dinámicamente contendientes. Se examinaba constantemente cualquier punto de vista para comprobar hasta

qué grado se adaptaba a la situación presente. Además, precisamente a través de los lazos culturales del grupo, se llegaba a una comprensión tan perfecta de la situación total, que la tendencia a una síntesis dinámica volvía a aparecer constantemente, a pesar de las alteraciones temporales con las que hay que contar.

Hemos insistido hasta ahora sobre el lado negativo de esta "desvinculación" de los intelectuales, sobre su inestabilidad social y el carácter esencialmente deliberado de su mentalidad. Fueron especialmente los grupos políticos extremistas los que, exigiendo una declaración expresa de partido, les puso el marbete de: "faltos de carácter". Sin embargo, se podría preguntar si, en la esfera política, una decisión en favor de una mediación dinámica no tiene tanto o más valor que la fanática adopción de teorías del pasado o el entusiasmo ciego por las del futuro.

Hay dos especies de acción que los intelectuales desligados han adoptado para salir de esa posición equidistante: la primera consiste en afiliarse voluntariamente a una u otra de las clases antagónicas; la segunda, en indagar cuáles son sus propios lazos sociales y en tratar de cumplir con la misión que se les ha confiado, a fuer de abogados predestinados de los intereses intelectuales del todo.

En cuanto al primer medio de evasión, los intelectuales desligados se pueden hallar en el curso de la historia en cualquier bando. Así, han proporcionado teorizantes a los conservadores, quienes, a su vez, debido a su propia estabilidad social, sólo con dificultad podían llegar a una plena conciencia teórica de sí mismos. Suministraron teorizantes al proletariado que, debido a sus condiciones sociales, carecía de los requisitos necesarios para adquirir los conocimientos indispensables en los modernos conflictos políticos. Su afiliación con la burguesía liberal se ha discutido ya.

Esta facultad de establecer lazos con clases a las que originariamente no pertenecían, resultó posible para los intelectuales porque podían adaptarse a cualquier punto de vista y porque ellos, y sólo ellos, se hallaban capacitados para elegir su propia posición, en tanto que los que estaban vinculados por rígidas afiliaciones de clase, sólo en raros casos podían rebasar los linderos de su concepción de clase. Esta resolución voluntaria de unirse a las luchas sociales de cierta clase los vinculó realmente con una clase particular durante la lucha, pero no los liberó de la desconfianza de los miembros originales de esa clase. Esta desconfianza es sólo un síntoma del hecho sociológico que la capacidad de los intelectuales de incorporarse a una clase que no es

la suya se halla limitada por ciertas características psíquicas y sociales particularísimas. Sociológicamente, la peculiaridad que imprime el pertenecer a la *intelligentsia* explica el hecho de que un proletario que se convierte en intelectual habrá probablemente de cambiar de personalidad. No sería oportuno examinar en esta obra al pormenor un caso de esa desconfianza, con la que tiene que enfrentarse el intelectual. Deseamos meramente demostrar que el fanatismo de los intelectuales radicalizados debería analizarse a la luz de estos hechos. Revela una compensación psíquica por falta de una integración más fundamental en una clase y la necesidad de vencer su falta de confianza en sí mismos y la de los demás.

Se podría, por supuesto, condenar a los intelectuales por haber tomado ese camino y sus constantes titubeos, pero lo único que nos interesa ahora es explicar esta conducta por la posición de los intelectuales en el conjunto de la estructura social. Se puede considerar semejante abandono y transgresión sociales como algo que no pasa de ser un uso equivocado y negativo de una posición social especial. El individuo, en vez de concentrar sus energías sobre las positivas potencialidades de la situación, cae en las tentaciones potenciales de la situación. Nada más erróneo que basar el juicio acerca de la función de una clase social sobre la conducta apóstata de algunos de sus miembros y dejar de ver que la frecuente "falta de convicción" de los intelectuales es únicamente el revés del hecho de que sólo ellos se hallan en posición de tener convicciones intelectuales. En resumidas cuentas, la historia puede considerarse como una serie de experimentos y errores, en los cuales aun los fracasos del individuo tienen el valor de un intento y en que los intelectuales, por su falta de "hogar" dentro de la sociedad, se hallaron más expuestos a una caída. Los repetidos intentos por identificarse con otras clases, lo mismo que los desaires que de ellas recibieron, deben conducir eventualmente a los intelectuales a un concepto más claro del sentido y del valor de su propia posición en el orden social.

El primer camino que se ofrece, pues, a los intelectuales para salir de ese paso, verbigracia, afiliarse directamente con determinadas clases y partidos, revela una tendencia inconsciente a una síntesis dinámica. Generalmente la clase que carecía de desarrollo intelectual era la que recibía su apoyo. Primordialmente, el conflicto de los intelectuales transformaba el conflicto de intereses en un conflicto de ideas. Ese intento por elevar el conflicto de intereses a un plan espiritual presenta dos aspectos: por una parte, significaba la huera glorificación de escuetos intereses por medio de toda

una red de mentiras que urdían los apologistas; por la otra, en un sentido más positivo, significaba la introducción de ciertas exigencias intelectuales en la política práctica. A cambio de su colaboración con los partidos y las clases, los intelectuales pudieron dejar grabada en ellos su huella. Aun cuando hubieran realizado sólo esto, bastaría con ello para que su obra fuera importante. Su función consiste en penetrar en las filas de los partidos en lucha con el objeto de obligarlos a aceptar sus exigencias. Esa actividad, considerada históricamente, ha mostrado ampliamente dónde radica la peculiaridad sociológica y la misión de esa clase desvinculada.

El otro camino que se ofrece a los intelectuales para salir de su dilema es precisamente el de percibir su propia posición social y la misión implícita en ella. Cuando hayan logrado esto, resolverán cuál será su afiliación o su oposición políticas, basándose en una orientación social consciente, conforme a las exigencias de la vida intelectual.

Una de las tendencias básicas del mundo moderno es el despertar gradual de la conciencia de clase en todas las clases sociales. De ahí se sigue que aun los intelectuales llegarán a una conciencia —aunque no de clase— de su propia posición social general y de los problemas y oportunidades que implica. Este intento por comprender el fenómeno social de los intelectuales, y por asumir una actitud frente a la política, tiene, lo mismo que la tendencia a fundirse en otros partidos, su tradición propia.

No nos corresponde examinar las posibilidades exclusivas de los intelectuales en la política. Tal examen mostraría probablemente que los intelectuales, en la actualidad, no podrían ejercer una actividad política independiente. En una época como la nuestra en que los intereses y las posiciones de clase, cada vez más profundamente definidos, derivan su fuerza y su dirección de la acción de las masas, difícilmente sería posible la conducta política que buscara otros medios de existencia. Sin embargo, esto no implica que su posición particular no les permita realizar cosas de vital importancia en el total proceso social. La más importante de éstas sería el descubrimiento de la posición desde la cual sería posible tener una perspectiva total. Así podrían desempeñar el papel de centinelas en lo que, sin ellos, sería una noche de impenetrables tinieblas. No es de desear que todas las oportunidades que surgen de su peculiar situación se arrojen por la borda.

Un grupo cuya posición de clase está más o menos definida, tiene un concepto político decidido respecto a ella. Cuando esto no ocurre, como es el caso con los intelectuales, existe una zona más amplia de elección y una

necesidad correspondiente de orientación y de síntesis total. Esta última tendencia que surge de la posición de los intelectuales se observa aun cuando la relación entre los varios grupos no conduzca a la formación de un partido completamente integrado. Asimismo, los intelectuales son capaces de llegar a una orientación total, aunque se hayan adherido a un partido. ¿Debería considerarse la capacidad de adquirir un punto de vista más amplio como un peligro? ¿No debería más bien considerársele como una misión? Sólo aquel que realmente puede elegir, tiene interés en abarcar el todo de la estructura social y política. Sólo en ese periodo de tiempo y en esa etapa de investigación que se dedica a deliberar, hay que buscar el lugar sociológico y lógico desde el cual se pueda contemplar una perspectiva sintética. Sólo es posible formar una decisión bajo ciertas condiciones de libertad, basadas en la posibilidad de elegir, que sigue existiendo aun después que la decisión se ha tomado. La posibilidad de una interpenetración y de una comprensión mutua de las corrientes de pensamiento existentes se debe a la presencia de clases medias relativamente desligadas, abiertas al constante influjo de individuos que pertenecen a las clases sociales más diversas y a grupos que adoptan toda clase de puntos de vista. Sólo en tales condiciones puede realizarse la siempre lozana y creciente síntesis a que antes me referí.

El mismo romanticismo, debido a su posición social, había incluido en su programa la exigencia de una amplia y dinámica mediación *(dynamische Vermittlung)* de puntos de vista opuestos. En aquel caso, esa exigencia condujo a una perspectiva conservadora. La generación que vino después del romanticismo, sin embargo, sustituyó ese concepto conservador por otro, revolucionario, considerándolo más de acuerdo con las necesidades de la época. Lo esencial es que sólo en esta línea de desarrollo persistió el intento de que esa mediación fuese algo vivo, y de que las decisiones políticas se inspiraran en una previa orientación total. Hoy en día, más que nunca, se espera de semejante grupo medio, debido a su dinamismo, que se esfuerce en crear un foro al margen de las escuelas de partido, en el cual quede a salvo la perspectiva total y el interés por ella.

Precisamente a esas tendencias latentes debemos nuestra actual conciencia de que cualquier interés y conocimiento político son necesariamente partidistas y particulares. Sólo ahora que hemos logrado percibir todas las corrientes y que podemos comprender el proceso total por el cual los intereses políticos y las concepciones del mundo cobran el ser, a la luz de un proceso sociológicamente inteligible, creemos en la posibilidad de una ciencia

de la política. Es probable, según el espíritu de la época, que surjan cada vez más escuelas de partido, y es de desear que se establezca, ya sea en las universidades o en instituciones superiores de enseñanza, una tribuna que sirva para investigar aquella forma más avanzada de la ciencia política. Si las escuelas de partido se dirigen exclusivamente a aquellos cuyas decisiones políticas han sido de antemano tomadas por su partido, esta clase de estudios habrá de halagar también a aquellos que no hayan tomado aún decisión alguna. Convendría, más que nada, que los intelectuales, que tienen un fondo de acentuados intereses de clase, asimilaran, especialmente en su juventud, este punto de vista y concepción del todo social.

Aun en tal escuela, no es de suponerse que los maestros no pertenezcan a ningún partido. El objeto de tal escuela no es el evitar decisiones políticas. Pero existe una profunda diferencia entre un maestro que, después de una cuidadosa deliberación se dirige a sus alumnos, que no han adoptado aún determinada doctrina, desde un punto de vista al que ha llegado por medio de cuidadosas meditaciones que le han llevado a una comprensión total de la situación, y un maestro que se preocupa exclusivamente por inculcarles una concepción partidista ya firmemente arraigada.

Una sociología política que se propone, no inculcar una convicción, sino allanar el camino para llegar a ciertas convicciones, será capaz de comprender relaciones que, en el campo de la política, apenas se han advertido hasta ahora. Semejante disciplina resultará especialmente valiosa para iluminar la naturaleza de los intereses socialmente vinculados. Revelará los factores que sirven de fundamento para los juicios de clase, descubriendo, de esta suerte, el modo como las fuerzas colectivas están vinculadas a los intereses de clase, lo cual todo aquel que interviene en la política debe tomar en cuenta. Se pueden en tal forma aclarar relaciones como las siguientes: tal y cual interés dentro de determinada combinación de acontecimientos, producirá tal y cual tipo de pensamiento y tal y cual concepción del total proceso social. Claro que lo que esas series específicas de intereses sean depende de la serie específica de tradiciones, la cual, a su vez, depende de los determinantes estructurales de la situación social. Sólo aquel capaz de formular ese problema en tal manera, puede transmitir a los demás un panorama de la estructura de la escena política, y ayudarles a formarse una concepción relativamente completa del conjunto. Esa dirección de la investigación permitirá comprender mejor la naturaleza del pensamiento histórico y político y demostrará más claramente las relaciones que existen entre las

concepciones de la historia y los puntos de vista políticos. Los que adoptan este método son, sin embargo, demasiado resabiados políticamente, para creer que las decisiones políticas pueden enseñarse o que es posible detenerlas arbitrariamente cuando ya son inminentes. En resumen: cualesquiera que sean tus intereses, lo son en cuanto tú eres una persona política; pero el hecho de que tengas intereses de determinada categoría, implica asimismo que es preciso que realices determinados actos para darte cuenta de aquéllos y para conocer la posición específica que ocupas en el total proceso social. [42]

Aun cuando creemos que es imposible enseñar intereses y propósitos, la investigación y la enseñanza de las relaciones estructurales entre la concepción y el punto de vista, entre el proceso social y el desarrollo del interés, resultan posibles. Los que quieren que la política como ciencia enseñe normas y fines, deberían reflexionar que semejante exigencia implica realmente la negación de la realidad de la política. Lo único que podemos pedir a la política como ciencia es que contemple la realidad con los mismos ojos que seres humanos activos, y que enseñe a los hombres, en la acción, a comprender, aun a sus adversarios, a la luz de sus motivos reales, y su posición dentro de una situación histórico-social. En este sentido, la sociología política debe tener conciencia de su función, que consiste en ser la síntesis más completa de las tendencias de una época. Debe enseñar únicamente lo que puede enseñarse, es decir las relaciones estructurales; en cuanto a las concepciones, no es posible enseñarlas debidamente.

La naturaleza del conocimiento político

La cuestión de saber si es posible una ciencia de la política y si se puede enseñarla, debe resolverse por la afirmativa, si hacemos un resumen de lo que hemos dicho antes. Por supuesto, nuestra solución implica una forma de conocimiento muy diferente de la que generalmente se adopta. El intelectualismo puro no toleraría una ciencia tan estrechamente vinculada a la práctica.

El hecho de que la ciencia política, en su forma espontánea, no tenga cabida dentro de la armazón existente de la ciencia como la comprendemos

nosotros, y de que esté en contradicción con la concepción actual de la ciencia, no significa que se deba acusar de ello a la política. Debería ser, por lo contrario, un estímulo para revisar nuestra concepción de la ciencia, en conjunto. Un examen, aun rápido, de las nociones contemporáneas de ciencia y de su organización institucional mostrará que hemos sido capaces de tratar en forma satisfactoria teorías en que la ciencia en cuestión está íntimamente relacionada con problemas prácticos. No existe una ciencia de la pedagogía, lo mismo que no existe una política científica. Sin embargo, nada se ganaría si, después de advertir que no hemos podido resolver los problemas más importantes en esas ramas de la ciencia, descartáramos todo lo que es propiamente pedagógico o político, so pretexto de que se trata de "artes" o "talentos intuitivos". Lo único que se conseguiría en tal forma, sería eludir problemas con los cuales es preciso enfrentarnos.

La experiencia de la realidad muestra que en el ramo de la enseñanza, lo mismo que en el de la política, es precisamente el terreno de la práctica donde se puede lograr, mediante el contacto con la realidad, un conocimiento esencial y específico que se vuelve cada vez más asequible, y, bajo ciertas condiciones, más comunicable. Por consiguiente, es claro que nuestro concepto de la ciencia es mucho más estrecho que lo que puede abarcar nuestro conocimiento actual; y que el conocimiento asequible y comunicable de ningún modo termina en los linderos de las ciencias exactas modernas.

La diferencia entre lo "científico" y lo "precientífico" depende, por supuesto, de los límites que asignamos a la ciencia. Debería ser evidente, en la actualidad, que la definición ha sido hasta ahora demasiado estrecha, y que sólo ciertas ciencias, por razones históricas, se han convertido en modelos de lo que debería ser la ciencia. Por ejemplo, todos saben a qué punto el desarrollo intelectual de nuestra época es el reflejo de las matemáticas, que dominan toda la ciencia. Estrictamente hablando, desde este punto de vista, sólo aquello que es mensurable debería considerarse como científico. En época muy reciente, el ideal de la ciencia ha sido el conocimiento matemático y geométricamente demostrable, en tanto que todo lo que es meramente cualitativo se ha aceptado sólo como una consecuencia de lo cuantitativo. El positivismo moderno (que siempre ha conservado su afinidad con el concepto liberal burgués y que se ha desarrollado en ese espíritu) se ha adherido siempre a ese ideal de la ciencia y de la verdad. Cuando mucho, lo que añadió en lo que se refiere a un conocimiento digno de ese nombre fue la

busca de leyes generales. Conforme a ese ideal prevalente, la mente moderna está llena de medidas, de fórmulas y de sistemas, basados todos ellos en axiomas fijos. Se obtuvo éxito en ciertas zonas de la realidad, en cuanto se prestaban al método cuantitativo formal, o a amplias generalizaciones.

Al correr el tiempo, se volvió cada vez más evidente que ese método de investigación era el más adecuado para la comprensión científica de un mundo material homogéneo, pero éste no constituía en forma alguna la totalidad de lo real. Esta unilateralidad es particularmente patente en las ciencias culturales, en las cuales, por su propia naturaleza, nos interesa no tanto la esfera estrecha de su materia, que puede reducirse a leyes, como el acervo de fenómenos singulares y concretos y de estructuras familiares a los hombres prácticos, fenómenos a los cuales no se puede llegar por medio de los axiomas de la ciencia positivista. El resultado fue que el hombre práctico que se interesa en situaciones concretas y aplica conocimientos no formales, se reveló más inteligente que el teorizante, que se movía en una esfera limitada, porque se hallaba recluso en los supuestos prejuicios de su ciencia. Se pudo ver claramente que el primero tenía conocimientos en un ramo en que el segundo —es decir, el moderno teorizante intelectual— había dejado de tener conocimiento alguno desde hacía mucho. Así pues, el modelo de las ciencias matemático-naturales no puede considerarse como algo que abarca la totalidad del conocimiento.

El primer rasgo que desapareció ante ese moderno estilo racionalista del pensamiento, que estaba, sociológicamente, vinculado con la burguesía capitalista, fue el interés en lo cualitativo. Pero ya que la tendencia fundamental de la ciencia moderna era analítica, y puesto que nada podía considerarse como científico a menos que se le hubiere reducido a sus elementos componentes, desapareció el interés en la inmediata y directa percepción de la totalidad. No por mera casualidad el romanticismo fue el primero en reivindicar esas tendencias del pensamiento que daban nuevo énfasis al específico valor cognoscitivo del conocimiento cualitativo y del conocimiento totalista. El romanticismo, es preciso recordarlo, representa la moderna contracorriente que, en Alemania, aun en el ramo de la política, contraatacó la concepción del mundo de carácter burgués y racionalista. Asimismo, no es un mero accidente el hecho de que, en la actualidad, la teoría de la "configuración" en el campo de la percepción *(Gestalttheorie)* y las teorías de la morfología y de la caracterología, etc., que constituyen un contraataque científico y metodológico contra la metodología positivista, se estén imponiendo

en un ambiente que deriva su concepción del mundo y su visión política de un neorromanticismo.

No nos corresponde examinar en detalle las influencias recíprocas de los movimientos políticos y de las corrientes de la metodología científica. Sin embargo, lo que hemos visto hasta ahora muestra que la concepción intelectual de la ciencia, que sirve de base al intelectualismo, arraiga a su vez en una concepción del mundo y ha progresado en estrecha unión con definidos intereses políticos.

Desde el punto de vista de la sociología, no revelamos plenamente el carácter esencial de ese estilo de pensamiento, al marcar sus tendencias analíticas y cuantitativas. Es preciso referirnos a los intereses políticos y sociales que se expresan en esa doctrina metodológica. Esto será posible sólo después de un examen del criterio básico de la realidad, tal como lo suponen los exponentes de ese estilo de pensamiento. Dicho criterio se expresa en la tesis de que nada se puede considerar como "verdadero" o "cognoscible", si no aparece como universalmente válido y necesario —aceptándose esos dos requisitos como sinónimos, sin mayor investigación. Se suponía, sin profundizar el análisis, que sólo es necesario aquello que es universalmente válido, es decir comunicable a todos.

Sin embargo, es un error suponer que ambos vocablos son sinónimos, ya que pueden muy bien existir verdades o intuiciones correctas que sólo es posible comprender gracias a determinada disposición personal o a determinada orientación de los intereses de un grupo. El cosmopolitismo democrático de la burguesía ascendente negaba valor y derecho a la existencia a esa clase de conocimientos. Con esto se reveló un componente puramente sociológico del criterio de la verdad, verbigracia, la exigencia democrática de que esas verdades fueran las mismas para todos.

Esta exigencia de una validez universal tuvo importantes consecuencias para la teoría concomitante del conocimiento. En efecto, sólo se consideraron legítimas aquellas formas del conocimiento que se aplicaban a lo que es común a todos los seres humanos. La elaboración de la noción de una "conciencia en sí" no pasa de ser la síntesis de los rasgos de la conciencia humana individual que, según podemos suponer, son los mismos en los negros y en los europeos, en los hombres de la Edad Media y en los modernos. Primer fundamento común de esta conciencia común fueron, ante todo, los conceptos de tiempo y de espacio, y, en estrecha relación con éstos, el aspecto puramente formal de las matemáticas. Todos, se creyó, podían convi-

vir en este terreno. Asimismo, se pensaba poder construir un hombre económico, un hombre político, etc., haciendo caso omiso de la época y de la raza, a base de unas cuantas características axiomáticas. Sólo aquello que se podía conocer por la aplicación de esos axiomas se consideraba como cognoscible. Todo lo demás se debía sencillamente a la perversa "multiplicidad de lo real", por lo cual no debe preocupar a la teoría "pura". La meta principal de este modo de pensar fue un cuerpo puro de conocimiento universalmente válido, cognoscible por todos y comunicable a todos.

Cualquier conocimiento que dependiera de la total receptividad del hombre, o de ciertas características histórico-sociales del hombre en concreto, era sospechoso y debía ser eliminado. Así, pues, en primer lugar, se recelaba de cualquier experiencia basada en percepciones puramente personales del individuo. De ahí surgió la repudiación del conocimiento cualitativo, que antes mencionamos. Puesto que la percepción sensible del individuo, en su forma concreta y única, es función del ser viviente considerado como un todo, y puesto que sería difícil comunicar esta percepción sensible, se siente uno inclinado a negarle todo valor específico.

Asimismo, se desconfió de cualquier conocimiento que sólo pudiesen adquirir ciertos grupos histórico-sociales específicos. Se deseaba solamente aquella clase de conocimientos que se hallaban libres de la influencia de la concepción del mundo del sujeto. Lo que no se observó es que, para descubrir el mundo de lo puramente cuantificable y analizable, era preciso tener una concepción del mismo bien definida. Del mismo modo, no se observó que una concepción del mundo no es necesariamente una fuente de error, sino que a menudo da acceso a esferas de conocimiento que de otra manera permanecerían inaccesibles.

Más importante, sin embargo, fue el intento para eliminar los intereses y valores que constituyen el elemento humano del hombre. Al definir el intelectualismo burgués, concentramos nuestra atención sobre el anhelo de eliminar los intereses de la política y de reducir la discusión política a una especie de conciencia general y universal que se halla determinada por una "ley natural".

Por eso, la relación orgánica entre el hombre como sujeto histórico y como miembro de la sociedad, por una parte, y su pensamiento, por la otra, quedó arbitrariamente excluida. Ahí radica la principal fuente de error que debemos examinar en esta dirección, antes que nada. Puede decirse que tal conocimiento formal es esencialmente asequible a todos y que su contenido

no se ve afectado por el sujeto individual y sus filiaciones histórico-sociales. Pero, por otra parte, es indudable que existen amplias materias de conocimiento que sólo pueden abarcar ciertos sujetos, o determinados periodos históricos, y que se hacen patentes por medio de los fines o propósitos sociales de los individuos.

Una ilustración de lo primero es que sólo una persona capaz de amar y odiar puede ver en el objeto amado u odiado ciertas características que son invisibles para los demás, pues éstos son meros espectadores. Además, existe un tipo de conocimiento que nunca se puede concebir dentro de las categorías de una conciencia en sí puramente contemplativa, y cuya primera presunción es que únicamente podemos conocer a nuestro prójimo cuando vivimos y actuamos con él, no sólo porque se requiere tiempo para observar, sino porque los seres humanos no tienen "rasgos" que se puedan considerar aislados de ellos mismos y que, como solemos decir erróneamente, "se patentizan automáticamente". Estudiamos aquí un proceso dinámico del hombre, en cuanto sus características surgen en el curso de su conducta concreta y en confrontación con problemas reales. Aun la conciencia de uno mismo no surge de una mera contemplación de su propio ser, sino de nuestras luchas con el mundo; es decir, en el curso del proceso que nos hace conscientes de nosotros mismos.

Aquí la conciencia de uno mismo y la conciencia de los demás se mezclan inextricablemente con la actividad y el interés, y con los procesos de interacción social. Cuando se aísla el producto del proceso y de la participación en el acto, se deforman los hechos más esenciales. Tal es, sin embargo, el rasgo fundamental de la clase de pensamiento orientada hacia una naturaleza muerta, en cuanto quiere eliminar a toda costa las relaciones subjetivas, volitivas y el proceso de las mismas del conocimiento activo, a fin de llegar a resultados puros y homogéneamente coordinados.

El ejemplo que acabamos de citar muestra un caso en que la situación determina el conocimiento, lo mismo que actúa en la relación entre tipos específicos de personalidades y formas específicas de conocimiento. Pero existen también ciertos dominios del conocimiento cuya accesibilidad no es cuestión de personalidad específica, sino, más bien, de ciertas precondiciones históricas y sociales. Ciertos acontecimientos históricos y psicológicos se vuelven visibles únicamente en ciertas épocas históricas, que, tras una serie de experiencias colectivas, y una concepción del mundo desarrollada consecuentemente, abren el camino a ciertos conocimientos. Además, para

volver a nuestro tema original, existen ciertos fenómenos cuya percepción depende de la presencia de ciertos propósitos colectivos que reflejan los intereses de clases sociales específicas. Por otra parte, el conocimiento preciso y objetivable es posible en cuanto se trate de comprender los elementos de la realidad social que describimos como componentes estables y rutinarios de la vida social. No existe, al parecer, obstáculo alguno para la formulación de ciertas leyes en este dominio, ya que los objetos de la atención obedecen, también ellos, a un ritmo recurrente de secuencia regular.

Sin embargo, cuando entramos en la zona de lo político, en que todo se halla en proceso de *devenir* y en que el elemento colectivo en nosotros, considerados como sujetos cognoscentes, ayuda a forjar el proceso del *devenir,* en que el pensamiento no es contemplación desde el punto de vista de un espectador, sino más bien activa participación en el propio proceso y recreación de éste, parece surgir un nuevo tipo de conocimiento, verbigracia, aquel en que la decisión y el punto de vista se hallan inseparablemente unidos. En tales dominios, no existe nada que se parezca a una visión meramente teórica por parte del observador. Precisamente, los propósitos que tiene un hombre son los que le dan su visión, aun cuando sus intereses iluminen sólo parcial y prácticamente el segmento de la realidad total orientado por ese propósito social esencial.

En estos casos, nunca debemos separar el interés, la valoración y la concepción del mundo del producto del pensamiento, y debemos, caso de que ya se haya efectuado esa separación, establecer de nuevo una relación entre ellos. Tal es la tarea de la sociología, en cuanto ciencia de lo político. No acepta ningún debate teórico como absolutamente válido en sí, sino que reconstruye los puntos de vista originales, desde los cuales el mundo cobra tal o cual apariencia, y se esfuerza por comprender el conjunto de las diferentes visiones derivadas de las varias perspectivas por medio de la totalidad del proceso.

La política como ciencia en forma de sociología política nunca es una rama cerrada y completa del conocimiento, que se pueda separar del proceso continuo dentro del cual se desarrolló. Se halla siempre en proceso de *devenir* y ligada a la corriente de la que procede. Surge del dinámico brote de fuerzas opuestas. Por consiguiente, es posible construirla, ya sea basándose en perspectivas unilaterales que reflejen las correlaciones de los acontecimientos, como las percibe determinado partido político, o, en su forma más adelantada, como un intento, constantemente renovado, por llegar a

una síntesis de las perspectivas existentes, que trata de alcanzar una reconciliación dinámica.

Tal vez nuestro intelectualismo estimule nuestro anhelo de un punto de vista situado más allá del tiempo y de la historia: de "una conciencia en sí" de la que surjan imágenes independientes de perspectivas particulares, y capaces de formularse en leyes generales, eternamente válidas. Pero no es posible alcanzar este objetivo sin violentar el objeto. Si tratamos de elaborar una ciencia de lo que se halla en proceso de *devenir,* una ciencia de la práctica y para la práctica, sólo podremos lograrlo descubriendo una armazón nueva en la cual este tipo de conocimiento pueda hallar una expresión adecuada.

La comunicabilidad del conocimiento político

El deseo original de indagar el problema de la ideología surgió de la propia vida política en su más reciente desarrollo. No representa una ciencia formada por vanas sutilezas intelectuales. Tenemos ya demasiados problemas de esta clase y sería perjudicial aumentar su número. Al contrario, el estudiante de ideología se esfuerza meramente en resolver un problema contra el cual se han estrellado los esfuerzos de mucha gente, deseosa de orientarse en la vida social cotidiana. Tal problema consiste esencialmente en la ineludible necesidad de comprenderse a sí mismo y comprender al adversario, dentro del proceso social.

Es preciso introducir en este punto algunas reflexiones acerca de las formas exteriores de esa ciencia, su comunicabilidad, y los requisitos de su transmisión a las generaciones venideras. Por lo que ya se ha dicho, es fácil comprender que, en cuanto a su forma exterior, la parte de la ciencia política que trata del conocimiento de hechos concretos no está incluida en las consideraciones problemáticas que acabamos de exponer. Lo que es particularmente problemático en la política como ciencia y en la política propiamente dicha, no se percibe hasta que se llega a la esfera de la vida en que nuestros intereses y nuestras percepciones se hallan estrechamente vinculados, y se contempla lo que ha ocurrido antes a una nueva luz.

Se ha mostrado que aquí también existen relaciones que es posible investigar, pero que, por el mero hecho de que se hallan en un fluir constante, sólo pueden enseñarse si se toma en cuenta, en todas las fases que deben comunicarse, la posición que hace que esas interrelaciones asuman cierto carácter definido. Cualquier concepción debería investigar en cada caso por qué las relaciones aparecen, desde determinado punto de vista, en la forma que lo hacen. Nunca podremos insistir lo bastante en el hecho de que la ecuación social no siempre constituye una fuente de error, sino que, con mayor frecuencia, pone de manifiesto ciertas interrelaciones que de otro modo no serían perceptibles. La peculiar unilateralidad de la posición social es más patente cuando se la ve en yuxtaposición con las demás. La vida política, que contiene, como siempre, el pensamiento que procede de polos opuestos, se modifica en el curso de su propio desarrollo al corregir las exageraciones de un punto de vista por medio de lo que revela otro distinto. En cualquier situación es, pues, indispensable tener una perspectiva total que abarque todos los puntos de vista.

El mayor peligro para llegar a una representación adecuada de las relaciones que nos interesan en la esfera política propiamente dicha radica, sin embargo, en atribuir al investigador una actitud pasiva y contemplativa, capaz de destruir las verdaderas relaciones que, como tales, interesan al hombre político. Debería tenerse siempre presente que detrás de cualquier trabajo científico (por impersonal que parezca) existen ciertos tipos de mentalidad que ejercen poderosa influencia sobre la forma concreta de la ciencia. Consideremos un momento una disciplina similar, que maneja materiales no teóricos, verbigracia, la historia del arte. La actitud fundamental de esa disciplina representa una fusión de las actitudes individuales de los *connaisseurs,* de los coleccionistas, de los filólogos y de los historiadores de las ideas. Las historias del arte serían muy distintas si las hubiesen escrito artistas, para artistas, o si se hubiesen hecho desde el punto de vista del sensible espectador. La última situación prevalece en gran parte sólo en la crítica contemporánea.

Asimismo, el teorizante propende a equivocarse al estudiar la política, porque su propia actitud contemplativa tiende a subordinar su actitud políticamente activa, ocultando de este modo las relaciones fundamentales más bien que poniéndolas de manifiesto, y trazando sus ramificaciones. El hecho de que las ciencias se cultiven en ambientes académicos constituye un peligro en cuanto las actitudes adecuadas para la comprensión de un verda-

dero sector de la experiencia humana quedan suprimidas en el ambiente de las instituciones académicas. Hoy en día, nos parece evidente que la ciencia empieza allí donde acaba nuestra manera de abordar el problema y es remplazada por otra que es ajena a la experiencia de la vida. Ésta es la principal razón por la cual la práctica no logra sacar provecho alguno de una teoría de esta índole. Así se crea una grave tensión entre la teoría y la práctica que se agrava cada vez más debido al moderno intelectualismo. Al resumir la diferencia fundamental que existe entre este punto de vista contemplativo e intelectual y el punto de vista de la vida misma, que se acepta en el dominio de la práctica, podría decirse que el sabio siempre trata de resolver el problema por medio de una tendencia al orden y al esquema, mientras que el hombre práctico —en este caso el político— procura orientarse con relación a la acción. Una cosa es esforzarse en obtener una visión panorámica esquemáticamente ordenada; otra, buscar una orientación concreta para la acción. El deseo de una orientación concreta nos conduce a considerar las cosas sólo en el contexto de las situaciones de la vida dentro de las cuales ocurren. Un compendio esquemáticamente ordenado destruye la interrelación orgánica para llegar a un sistema ordenado que, aunque artificialmente construido, resulta ocasionalmente útil.

Un ejemplo ilustrará la distinción central entre las actitudes esquemáticamente ordenadas y las que se orientan hacia la acción. Existen tres métodos posibles en las teorías modernas: en primer lugar, es posible presentarlas por medio de una tipología aislada de los momentos históricos y de las situaciones sociales concretas a las que se refieren. Esta tipología ordena las teorías en una especie de serie indiferente, y cuando mucho intenta descubrir algún principio puramente teórico para diferenciarlas. A esa tipología, muy en boga ahora, puede darse el nombre de tipología de “superficie”, pues constituye un intento por representar la multiplicidad de la vida en un nivel artificialmente uniforme. La única justificación sensata de semejante esquema es que existen varias formas de vida, y el adoptar una de ellas, de preferencia a cualquier otra, es únicamente cuestión de gusto. Esto permite una exploración, pero meramente esquemática. De acuerdo con ese esquema, se pueden poner nombres y marbetes a las teorías, pero sus verdaderas interrelaciones quedan en tal forma oscurecidas, ya que las teorías no son modalidades de la vida en general, sino meramente ramificaciones de situaciones concretas. Una forma algo más compleja de esta tipología de dos dimensiones es aquella, a la que ya nos hemos referido, que trata de descubrir

una base para una diferenciación en algún principio, de preferencia filosófico. Así, por ejemplo, Stahl,[43] el primer teorizante y sistematizador del sistema de partido alemán, clasificó las diferentes tendencias políticas de su época en las variantes de dos principios teóricos: el principio del legitimismo y el de la revolución. Su clasificación ofrece no sólo un cuadro de las ideologías de partido existentes, sino también un intento por comprenderlas. Al reducirlas a una dicotomía filosófica, seguramente profundiza nuestra comprensión. El peligroso error de semejante deducción filosófica es que concede exagerada importancia al principio teórico que existe sin duda en el desarrollo del siglo XIX, pero que no es decisivo. Tipologías de esa clase crean la impresión de que el pensamiento político es algo así como el funcionamiento de posibilidades puramente teóricas.

La primera forma de exposición es la del coleccionista; la segunda, la del sistematizador filosófico. Lo que ocurre en ambos casos es que las formas de experiencia de los hombres que pertenecen al tipo contemplativo se imponen arbitrariamente a la realidad política.

Otra manera de presentar las teorías políticas es la puramente histórica. Ésta, por supuesto, no aísla las teorías del inmediato transcurso histórico en que se desarrollan para yuxtaponerlas en un nivel abstracto, sino que comete el error opuesto de apegarse demasiado a lo histórico. El tipo ideal del historiador se interesa, por lo tanto, en el complejo singular de causas que explican esas teorías políticas. Para llegar a éstas, introduce todos los antecedentes históricos de las ideas y vincula a éstas con las personalidades singulares de individuos creadores. El resultado es que llega a interesarse a tal punto en la unicidad histórica de los acontecimientos que se vuelve imposible cualquier conclusión general respecto de los procesos históricos y sociales. En verdad, los historiadores han llegado a sostener la tesis de que la historia nada nos enseña. Si, por otra parte, los dos primeros tipos de presentación que antes mencionamos, equivocaron el camino y se alejaron de los acontecimientos concretos a tal grado que no lograrían salir de las generalizaciones, de los tipos y de los sistemas históricos, el tercer método, que examinamos ahora, se halla tan estrechamente ligado con la historia que su resultado es únicamente válido respecto de las situaciones específicas y concretas que ha tenido que tratar.

Pero, además de estos extremos, existe otra posibilidad, que consiste en elegir el camino medio entre la esquematización abstracta, por una parte, y la inmediatez histórica, por la otra. Precisamente, en este camino vive y

piensa cualquier hombre político de clara visión, aunque no siempre lo advierta. Este método se esfuerza en abarcar las teorías y sus mutaciones, en estrecha relación con los grupos colectivos y las situaciones totales típicas de las que surgieron y de las que son exponentes. Así, pues, es preciso reconstruir las relaciones internas entre el pensamiento y la existencia social. No es la "conciencia en sí" la que elige arbitrariamente entre varias alternativas posibles, ni tampoco el individuo aislado construye una teoría *ad hoc* para llenar las necesidades de determinada situación; sino que más bien los grupos sociales que tienen cierto tipo de estructura formulan teorías que corresponden a sus intereses, tal y como los perciben en ciertas situaciones. En consecuencia, cada situación social específica descubre ciertos modos de pensamiento y posibilidades de orientación. Sólo porque estas fuerzas estructuralmente condicionadas y colectivas perduran más allá de la situación singular histórica, perduran también las teorías y las posibilidades de orientación. Sólo cuando su situación estructural cambia y se ven gradualmente desplazadas por otras, se hace sentir la necesidad de nuevas teorías y nuevas orientaciones.

Únicamente puede seguir inteligentemente el curso de los acontecimientos aquel que capta la estructura, que está a la base, haciendo posible determinada situación histórica. En cambio, los que nunca trascienden el curso inmediato de los acontecimientos históricos, y los que se pierden en abstractas generalidades tan completamente que nunca lograrán volver a la vida práctica, no podrán seguir el cambiante sentido del proceso histórico.

Cualquier figura política que actúe en este plano de conciencia que es el adecuado al estado actual de nuestro desarrollo intelectual, piensa —implícita, si no explícitamente— en términos de situaciones estructurales. Este tipo de pensamiento es el único que da un significado concreto a la acción orientada hacia una lejana meta, aunque decisiones de momento puedan fundarse en situaciones momentáneas. Así, pues, se halla protegido contra generalidades huecas y esquemáticas y, al mismo tiempo, posee suficiente flexibilidad para no conceder excesiva importancia a algún acontecimiento del pasado que tome de modelo para alguna acción en el futuro.

El hombre activo por temperamento nunca preguntará cómo actuó algún adalid a quien admira, en una situación pasada, sino más bien cómo se orientaría en una acción actual. Esta facultad de reorientarse en medio de una complicación incesantemente nueva de factores, constituye la capacidad esencialmente práctica del tipo de espíritu que busca incansablemente

una orientación de su acción. Despertar esa capacidad, mantenerla alerta y hacerla efectiva en relación con el material de que dispone, tal es el objeto que debe perseguir la educación política.

En la exposición de las interrelaciones políticas, la actitud meramente contemplativa nunca debe desconocer la necesidad original que tiene un hombre político de una orientación activa. Si se considera que nuestro estilo educativo se orienta ante todo hacia la actitud contemplativa, y que, para comunicar la materia de nuestro estudio, se trata más bien de proporcionar un cuadro esquemático que una orientación concreta en la vida, se convendrá en que es preciso determinar, cuando menos, el punto de partida de los problemas relativos a la educación de las futuras generaciones en el campo de la acción y de la política.

No es posible tratar aquí todos los aspectos del problema. Baste presentar el principio básico de las correlaciones esenciales que prevalecen en este dominio. Las formas y los métodos que pueden servir para transmitir la materia de estudio social y psicológica, varían con la particularidad del fundamento estructural del grupo sobre el que descansan.[44] Se requiere cierto grupo social y cierta técnica pedagógica para la enseñanza de un arte, y otro grupo y otra técnica para la enseñanza de una ciencia. Entre las diferentes ciencias, las matemáticas exigen métodos pedagógicos y relaciones entre maestros y alumnos muy diferentes de los que se necesitan para transmitir una enseñanza cultural. Lo mismo se puede decir de la filosofía en contraste con la política, etcétera.

La historia y la vida práctica muestran una búsqueda constante, aunque inconsciente, de métodos educativos más adecuados, en diferentes ramos. La vida es un incesante proceso de adiestramiento y de educación. Los usos y costumbres se forman por medio de procesos y de situaciones que desconocemos perfectamente. Las formas de asociación cambian continuamente; las relaciones entre individuos, las relaciones entre individuos y grupos, varían de un momento a otro. En cierta situación nos hallamos frente a un consejo; en otra, frente a una participación espontánea; en otra, frente a una sensibilidad, una restricción, etc. No es posible dar aquí una tipología completa de las formas de comunicación. Surgen y pasan en el proceso histórico, y sólo es posible comprenderlas por medio de su contexto viviente y de sus cambios estructurales, y no aisladamente.

Como primera orientación, presentaremos dos tendencias de la vida moderna que desempeñan un importante papel en la formación interna y exter-

na de la joven generación. Por una parte, existe la tendencia, de acuerdo con el intelectualismo moderno, a hacer homogéneas y a intelectualizar las formas de la educación y de la comunicación del conocimiento. Como contracorriente, el romanticismo desea el retorno a formas de educación más antiguas y menos "originales".

El significado de esto se puede ilustrar con un ejemplo. Para la transmisión de conocimientos de mera clasificación, la conferencia constituye la técnica pedagógica más adecuada. Si el conocimiento ha de ser sistemático, clasificado en tipos, o, en otras palabras, ordenado, la forma pedagógica más indicada parece ser una especie de subordinación especial que es evidente cuando se escucha una conferencia. La persona que se concreta a escuchar toma "conocimiento" de dicha conferencia. Bajo esta afirmación, se oculta la suposición —implícita en la propia conferencia— de que los factores puramente personales han sido eliminados. Así, pues, el intelecto actúa sobre el intelecto en un ambiente enrarecido, aislado de la situación concreta. Pero supuesto que el tema de la conferencia no se halla relacionado con textos sagrados y provistos de autoridad, sino con materiales que son públicos, y puesto que es posible sujetarlos a una libre e independiente investigación, que se podrá someter a un examen, la discusión sigue siendo posible después de la conferencia. Esto justifica el método llamado de "seminarios". Aquí, también, el rasgo esencial es que los impulsos subjetivos y emocionales y las relaciones personales pasan al segundo plano, en cuanto es posible, de tal suerte que se examinan las posibilidades abstractas unas contra otras, sobre una base de hechos.

Desde el punto de vista de la materia que estudia, este tipo de asociación pedagógica entre el conferenciante y sus oyentes, y el tipo de comunicación que implica, parecen justificados en el caso de las ciencias que Alfred Weber[45] llama "de la civilización", es decir, aquellas formas del conocimiento que no están sujetas a la concepción del mundo o a impulsos personales volitivos. Es un problema saber si ese tipo de comunicación se aplica a las ciencias culturales y más aún a las que se orientan hacia una práctica inmediata. Conforme al tipo de conocimiento y a la tendencia inherente del intelectualismo moderno, este modo específico de asociación entre el maestro y el estudiante y esta forma específica de comunicación deberían constituir un modelo, que se debería imitar en otras ramas del conocimiento.

Las instituciones educativas del escolasticismo medieval y quizá más aún las universidades en la época del absolutismo, cuyo propósito era preparar ante todo funcionarios del Estado, contribuyeron a elaborar y estabilizar este tipo de instrucción. Sólo las sectas y los conventículos que no estaban vitalmente interesados en una enseñanza técnica especializada y para los cuales el despertar espiritual era un requisito previo indispensable para el conocimiento, desarrollaron la tradición de otras formas de asociación humana en el proceso pedagógico y cultivaron otros métodos de transmisión intelectual.

En nuestra época, se ha puesto de manifiesto, en el ramo que se suele designar con el nombre de "artes", la impropiedad de un sistema educativo que se concretaba a exponer y comunicar un conocimiento al estudiante por medio del sistema de las conferencias, en que el "oyente" está subordinado al "conferenciante". Aquí, también, la enseñanza en academias organizadas ha desplazado la forma más antigua de la asociación entre estudiantes y maestro, cuyo prototipo era el taller *(atelier).* El tipo de asociación característico del taller está mejor adaptado al sustrato que se trata de comunicar que la enseñanza que se imparte en las academias. El taller establece una relación de mutua participación entre el maestro y el aprendiz. Aquí, no es preciso explicar sistemáticamente algo de que deba "tomar conocimiento" el aprendiz. Todo cuanto se comunica, se muestra en situaciones concretas "a medida que surgen las oportunidades", y no se "expresa" únicamente. El aprendiz y el maestro trabajan juntos, se ayudan mutuamente, y participan en común en la elaboración de empresas creadoras, cuya idea se debe a uno de los dos. La iniciativa se transmite del maestro al alumno y encuentra en éste una respuesta. Junto con la transmisión de la técnica, se transmite también una idea, un estilo, no por medio de una discusión teórica, sino en el curso de un esclarecimiento creador, efectuada la colaboración, del propósito que los une a ambos. Así, interviene en tal estudio el conjunto de la persona, y hay una profunda diferencia entre esta relación humana y la mera información que implica el sistema de la conferencia. Lo que se enseña no es un sistema esquemático, sino una orientación concreta (en el caso del proceso artístico, lo que se comunica es el sentido de la forma). Aquí, también, situaciones análogas se repiten, pero son comprendidas a la luz del carácter y de la unidad de la obra que se trata de crear de nuevo.

El impulso romántico condujo al reconocimiento instintivo de la superioridad de la forma de asociación característica del taller. Puso de relieve el

grave perjuicio que las academias habían causado a las artes plásticas; o, cuando menos, que el arte creador existía, no debido a las academias, sino a pesar de ellas. Cualquier movimiento que, de un modo similar, trataba de conformar a la misma norma la pedagogía de la política o del periodismo parecía sospechoso. En este ramo, también, el intelectualismo halla una fuerza compensadora en el romanticismo. El prestigio de esta corriente romántica ha obtenido, de hecho, resultados prácticos en algunos ramos, como en el de los oficios manuales —o, en una esfera muy distinta, en las escuelas para niñeras y en los jardines del niño *(kindergarten)*. Se le aceptó en todas aquellas esferas de la vida en que el intelectualismo, no debido a una necesidad inherente que surgía de la situación, sino por una fuerza puramente formal de expansión, desplazó ese tipo de colaboración del taller, que correspondía a su situación. Pero la tendencia romántica llega a su límite siempre que el conocimiento sistemático constituye un requisito previo indispensable de la vida moderna. Cuanto más elevado es el nivel de adiestramiento y más complejo el arte del artesano, tanto más discutibles se vuelven los métodos del taller, aun cuando en esos altos niveles de actividad, muchos inconvenientes pueden achacarse a un inútil exceso de racionalización. (Observemos aquí una analogía estructural con el fenómeno de exceso de racionalización y de burocratización de las empresas capitalistas.) Así pues, podemos definir exactamente los límites fuera de los cuales la contracorriente romántica deja de justificarse. La institución de la academia, como establecimiento de enseñanza en el caso de los arquitectos, por ejemplo, no debe atribuirse exclusivamente al excesivo intelectualismo de nuestra época, sino a las condiciones de complejidad del conocimiento técnico que es esencial dominar. Además, es preciso reconocer que nuestro intelectualismo no constituye en sí un fenómeno intelectualmente premeditado y provocado, sino que ha surgido naturalmente de la condición orgánica del proceso total del desarrollo social. Por lo tanto, no nos corresponde eliminar el intelectualismo de los lugares en que satisface actualmente una necesidad orgánica propia de los tiempos modernos, sino más bien de las esferas en que, debido a su necesidad interna de expansión, tendió a aplicar métodos intelectuales, aun cuando otros, más directos y espontáneos, son hasta la fecha más eficaces. La enseñanza puramente técnica de la ingeniería ya no puede impartirse en talleres. En cambio, sí es posible, cuando se trata de impulsos creadores, cuya forma se halla aún en proceso de desarrollo, aplicar aquellas formas de colaboración más vívida, que se observan en las asociaciones

educativas y cuyo propósito es despertar el interés y transmitir ciertas maneras de ver.

No es posible hallar una solución en uno u otro extremo, sino sólo en una base realista intermedia entre las varias corrientes opuestas de nuestra época, lo cual requiere que tratemos de descubrir exactamente, en cada caso concreto, hasta qué grado, de acuerdo con determinada materia y tema, el proceso de sistematización y el método de educación personal deben emplearse.

Lo que se ha dicho aquí respecto a la enseñanza de las "artes", se aplica, *mutatis mutandis,* en una amplia extensión, a la política. Hasta ahora, la política como "arte" se ha enseñado y transmitido sólo accidentalmente, según surgía la oportunidad de hacerlo.

El conocimiento y el talento político se han analizado superficial y accidentalmente. El tratamiento de lo específicamente político se ha abandonado al azar. Lo que el taller ha significado para las artes creadoras y las manuales, ese mismo papel lo ha desempeñado el club en la política burguesa liberal. El club es una forma específica de asociación humana que se desarrolló involuntariamente como un medio adecuado para la selección social de los partidos, como una base para realizar una carrera política, lo mismo que para defender intereses colectivos. La peculiar estructura sociológica del club es la clave que permite comprender las formas más significativas de la transmisión directa y familiar del conocimiento político, que surge del interés de quienes imparten tal enseñanza. Pero, en este caso, como en las "artes", observamos que las formas del saber y de la enseñanza más originales y espontáneas, que dependen meramente del azar, no bastan. El mundo actual es demasiado complicado y cualquier decisión, aunque haya de basarse sólo en parte en el conocimiento y el adiestramiento que hacen posibles las oportunidades de nuestra época, requiere demasiados conocimientos especializados, y una perspectiva demasiado amplia para que basten, en el curso de la vida, un conocimiento y una habilidad adquiridos por medio de una asociación meramente casual. La necesidad de un adiestramiento sistemático exige, y en el futuro exigirá con mayor fuerza aún, una enseñanza especial para el futuro político o periodista. Por otra parte, existe el peligro de que dicha especialización descuide el elemento esencialmente político. El conocimiento puramente enciclopédico cuya meta no es principalmente la conducta real, no servirá de mucho. Al mismo tiempo, surgirá, o mejor dicho, ha surgido ya para personas de más amplia visión, un problema que

se puede formular así: ¿la educación de los políticos habrá de abandonarse a las escuelas de partido, sin más?

A este respecto, las escuelas de partido tienen cierta ventaja: al inculcar valores que corresponden a determinados intereses, lo hacen automáticamente y su enseñanza se halla impregnada en sus menores detalles con su peculiar concepción de los valores. El ambiente del club que da su color al interés de sus miembros, perdura, sin que éstos lo adviertan, en el ramo de la investigación y de la enseñanza. La verdadera cuestión consiste en saber si esta forma de educación política es la única de desearse, pues bien miradas las cosas, no pasa de ser el cultivo de determinada serie de valores y de perspectivas, dictados por el punto de vista parcial de determinado estrato social y político.

Pero, ¿no pudiera y no debería existir una forma de educación política que presupone una elección relativamente libre entre varias alternativas, que es y debería ser en mayor grado aún, el conocimiento de la moderna clase intelectual? Tal vez abandonaríamos una importante obra en la historia de Europa, precisamente en el momento crítico en que las maquinarias partidaristas amenazan con destruirnos, si no nos preocupáramos por afianzar las tendencias que nos permitan tomar decisiones sobre la base de una orientación total previa. ¿Acaso pueden surgir intereses de una mera enseñanza doctrinal? ¿Los intereses que se han sometido a la crítica y que han surgido de ella dejan por ese solo hecho de ser intereses, quizá de un tipo o forma más elevados, a los que no se debería renunciar sin un examen cuidadoso?

No debería uno encerrarse dentro del estrecho mundo doctrinal, dentro de la terminología y del pensamiento de los grupos extremistas. No se debería aceptar que sólo son intereses los inculcados, y que la acción revolucionaria o contrarrevolucionaria constituye la verdadera acción. Ambas alas extremas del movimiento político se esfuerzan por imponernos su concepción unilateral de la práctica y, por lo tanto, nos ocultan todo lo que es problemático. ¿Deberá suponerse que sólo constituye la política aquello que es una preparación de la insurrección? ¿La continua transformación de los hombres y de las condiciones acaso no es también acción? Se puede comprender la significación de las fases revolucionarias desde el punto de vista del todo, pero aun cuando se las comprenda en tal forma, sólo son una función parcial del proceso social en su totalidad. ¿Deberá aceptarse que no existe tradición y forma de educación que corresponda precisamente a

aquellos intereses que tratan de establecer un equilibrio dinámico, y que están orientados hacia el todo? ¿El verdadero interés del todo no es acaso establecer un mayor número de centros desde los cuales irradien intereses políticos impregnados de la vitalidad de un punto de vista crítico?

Existe la necesidad de una educación política en la que sea requisito esencial la enseñanza de la historia, del derecho y de la economía, indispensables para la orientación crítica, la técnica objetiva del manejo de las masas y la formación y el dominio de la opinión pública. Semejante educación debería asimismo tener presente el hecho de que existen esferas en las cuales los intereses se hallan ineludiblemente vinculados con determinada concepción. Más aún: al estudiar esas esferas se debería presuponer que las integran personas deseosas de encontrar soluciones y que no han llegado todavía a decisiones definitivas. Como resultado, será posible determinar en cuáles casos se pueden aplicar las formas antiguas de la asociación educativa, formal y teórica, o los tipos más vivos de la asociación política orientados hacia la acción.

Así, pues, parece indiscutible que las interrelaciones en la esfera específicamente política sólo pueden comprenderse en el curso de la discusión, en la que los adversarios representan fuerzas reales de la vida social. No es de dudarse, por ejemplo, que a fin de desarrollar la capacidad de una orientación activa, el procedimiento de la enseñanza deberá concretarse a acontecimientos inmediatos y reales, en los que el estudiante tendrá oportunidad de participar. No existe oportunidad más favorable para comprender la peculiar estructura de la política que discutir con un adversario los puntos más importantes e inmediatos, pues en tales casos encuentran su expresión las fuerzas opuestas y los puntos de vista existentes en determinado periodo.

Aquellos que gozan de una facultad de observación basada sobre una orientación activa verán la historia de un modo que diferirá de la mayoría de sus contemporáneos. La historia, por lo tanto, no se estudiará desde el punto de vista del archivero o del moralista. La historiografía ha comenzado como una modesta crónica o leyenda, se ha desarrollado después en retórica, obra de arte y vivida representación pictórica, hasta que se ha convertido en un romántico anhelo por resucitar el pasado. Ha sufrido tantas transformaciones que es posible que sufra, aun ahora, otros cambios.

Estas maneras de interpretar la historia correspondían a las orientaciones predominantes de cada época respecto a su pasado. Cuando esa nueva orientación, que se esfuerza por descubrir las relaciones sociológicas y es-

tructurales, pasa de la vida política al ramo de la erudición, se desarrolla una nueva forma de historiografía. Ésta no implica que la importancia concedida al estudio de las fuentes y a la consulta de los archivos habrá de disminuir, ni que dejarán de existir otras formas de historiografía. Pero entre las necesidades de nuestra época, las hay que sólo puede llenarlas la consabida "historia política", así como también otras que exigen una presentación "morfológica". Ahora bien, esos impulsos que surgiendo de nuestra actual manera de orientarnos en la vida nos conducen a considerar los acontecimientos pasados como una sucesión de cambios en la estructura social, se hallan aún en sus albores. Nuestra orientación actual no podrá ser completa hasta que haya apreciado su continuidad con el pasado. Cuando se haya establecido ese punto de vista respecto de la vida, el pasado se volverá también inteligible a la luz del presente.

Tres variedades de la sociología del conocimiento

Hasta ahora no hemos podido ofrecer una solución definitiva a nuestro problema, sino que hemos tenido que conformarnos con descubrir ocultas relaciones y poner en tela de juicio resultados que parecían indiscutibles. ¿De qué serviría recibir respuestas halagadoras en lo que se refiere a la política como ciencia, mientras el pensamiento político no corresponda a tales respuestas?

Ante todo, debemos tratar de comprender que el pensamiento histórico-político produce una especie de conocimiento peculiar que no es teoría pura, pero que, sin embargo, entraña una concepción real. Asimismo, es preciso reconocer que el conocimiento histórico-político es siempre parcial y que sólo ve las cosas desde ciertas perspectivas: surge al mismo tiempo que los intereses colectivos de grupo y se desarrolla en estrecho contacto con éstos; pero, sin embargo, nos ofrece una concepción de la realidad, tal como ésta aparece desde determinado ángulo. Por eso hemos hecho un análisis histórico-sociológico detallado del planteo del problema, con el objeto de mostrar que la cuestión fundamental de la relación entre la teoría y la práctica varía según el ángulo desde el cual se la mira —ya sea el punto de vista burocrático, histórico, liberal, socialista-comunista o fascista—. Para

apreciar la naturaleza particular del pensamiento político, es necesario haber comprendido la distinción entre el conocimiento que está orientado hacia la acción y el que sólo se propone establecer una clasificación. Por último, era preciso demostrar que la peculiaridad de las formas de comunicación del conocimiento constituían un factor importante en la educación política. Por eso tratamos en detalle el tema de las formas de exposición y de la pedagogía.

Sólo cuando se han percibido claramente estas diferencias y se han tomado en cuenta las subsecuentes dificultades, podrá haber una solución adecuada al problema de la posibilidad de una ciencia de la política. Dicho análisis, sin embargo, que siempre tiene presente el hecho de que el conocimiento político está íntimamente relacionado con el modo de vivir, y que constantemente se esfuerza por comprender las formas de exposición desde un ángulo social activista, es el que ofrece la sociología del conocimiento. Sin el tipo de planteo de los problemas que hace posible esta ciencia, la naturaleza profunda del conocimiento político nos resultaría inasequible. Sin embargo, la sociología del conocimiento deja abiertos tres caminos al análisis. En primer lugar, después de haber reconocido que el conocimiento histórico-político se halla siempre ligado a cierto modo de vivir y cierta posición social, algunas personas se inclinarán, precisamente por ese determinismo social, a negar la posibilidad de llegar a la verdad y a la comprensión. Ésta es la respuesta de quienes derivan sus criterios y sus modelos de la verdad de otras ramas del conocimiento, y no aciertan a percibir que cada dominio de la realidad puede poseer su forma especial de conocimiento. Nada más peligroso que ese planteo estrecho y unilateral del problema del conocimiento.

Si se ha examinado ya el problema desde este punto de vista y se ha llegado a estas conclusiones, surge la posibilidad de adoptar otro método: el de asignar a la sociología la tarea de descubrir y analizar la "cuestión social" presente en cualquier concepción histórico-política. Esto significa que a la sociología del conocimiento corresponde la tarea de desentrañar, en cualquier fragmento de "conocimiento", el elemento valorativo vinculado con determinados intereses, y de eliminarlo como una fuente de error, con el objeto de llegar a un dominio "no valorativo", "suprasocial", "suprahistórico", de una verdad "objetivamente" válida.

No cabe duda de que este método está justificado, pues existen indiscutiblemente zonas de conocimiento histórico-político en que una regularidad

autónoma se puede expresar, en gran parte, sin recurrir a la concepción del mundo y a la posición política. Hemos visto que hay una esfera en la vida psíquica que se puede tratar, hasta cierto punto, por medio de una psicología de las masas, sin que se plantee el problema de su sentido subjetivo. Asimismo, existe una zona de la vida social en que pueden percibirse ciertas regularidades generales de estructura, verbigracia, las formas más generales de la asociación humana ("sociología formal"). Max Weber, en su *Wirtschaft und Gesellschaft,* se propuso principalmente estudiar ese estrato de relaciones perceptibles sólo "objetivamente", con el fin de llegar a un campo objetivo y no valorativo de la sociología. Por último, también los intentos para destilar, por decirlo así, una teoría pura de la economía política, libre de las complicaciones de la propia posición social y de una concepción del mundo particular, constituyen un ejemplo del propósito de distinguir profundamente la "valoración" del "contenido real".

No es aún seguro que la separación de estas dos esferas se pueda realizar. Sin duda, existen dominios en que es posible hacerlo. El carácter "no valorativo", "suprahistórico", "suprasocial" de esas esferas quedará plenamente comprobado sólo después que analicemos el cuerpo de axiomas o el aparejo categórico de que nos servimos por lo que se refiere a sus raíces en una concepción del mundo. Con demasiada frecuencia nos sentimos inclinados a aceptar como "objetivas" las estructuras categóricas y los postulados últimos que nosotros mismos hemos inconscientemente captado en nuestra experiencia, y que para el sociólogo del conocimiento se revelan, sólo después, como los axiomas parciales, histórica y socialmente condicionados, de una peculiar corriente de pensamiento. Nada más evidente que el hecho de que precisamente las formas en que nosotros pensamos, son aquellas cuya índole limitada nos resulta más difícil de percibir, y que sólo un desarrollo histórico y social más amplio nos proporciona la perspectiva desde la cual advertimos su particularidad. A este respecto, aun quienes se esfuerzan por llegar a una esfera no valoradora que se pueda separar del resto del conocimiento deberán, cuando menos como un correctivo, tratar continuamente de descubrir la ecuación social de su pensamiento por medios en cierto modo parecidos a los de la sociología del conocimiento.

Aunque el resultado de semejante proceso no se puede prever, es posible decir lo siguiente: si, después de tomar en cuenta la influencia que la situación político-social ejerce sobre el conocimiento, perdura aún un ramo de conocimiento no valorativo (no meramente en el sentido de libre del jui-

cio político partidista, sino en el de empleo de un aparato categórico y axiomático unívoco y no valorativo), si existiera, pues, una esfera de esa índole, se lograría llegar a ella sólo teniendo en cuenta todas las "ecuaciones sociales" del pensamiento que son accesibles para nosotros.

Llegamos en seguida al tercer camino, que es el que nosotros mismos hemos seguido. Es el concepto de que, en el punto en que empieza lo propiamente político, el elemento valorativo no se puede eliminar fácilmente, cuando menos en el mismo grado en que es posible hacerlo en el pensamiento social que es meramente formal y en otras clases de conocimientos meramente formales. En esta posición, se insistirá en el hecho de que el elemento voluntario tiene un significado esencial para el conocimiento en la esfera política e histórica propiamente dicha, aun cuando en el curso de la historia se puede observar una selección gradual de categorías, que adquieren cada vez más validez para todos los partidos. Sin embargo, aunque existe un *consensus ex post* [46] o un estrato de conocimiento cada vez más profundo, que es válido para todos los partidos, no deberíamos dejarnos extraviar por esto, o descuidar el hecho de que en cualquier punto histórico del tiempo hay una cantidad sustancial de conocimiento que sólo es accesible para nosotros desde una perspectiva social. Pero, puesto que no vivimos aún en un paraíso libre de inquietudes mundanas y situado más allá de la historia, nuestro problema no consiste en tratar un conocimiento que será "la verdad en sí", sino más bien en saber cómo podrá tratar esos problemas del conocer el hombre, limitado, como lo está, en su conocimiento, por su posición en el tiempo y en la sociedad. Si abogamos por una concepción comprensiva de lo que no es, sin embargo, sintetizable en un sistema, lo hacemos únicamente porque lo consideramos como la mejor posibilidad relativa en nuestra situación presente, y porque creemos, al hacerlo (como siempre es el caso en la historia), que estamos dando los pasos necesarios para una síntesis más completa. Pero, al dar esa solución al problema, tendremos que añadir inmediatamente que el intento de realizar una síntesis desde el punto de vista más comprensivo y progresivo, implica también un juicio previo, verbigracia nuestra decisión de llegar a una dinámica intervención intelectual. De seguro, nuestra tesis principal es que el conocimiento político, mientras la política corresponda a la definición que de ella dimos antes, es imposible sin tal decisión, y que esta decisión en favor de la dinámica mediación intelectual debe considerarse como un elemento de la situación total. Pero hay una gran diferencia entre el hecho de que esta presuposición

influya inconsciente e ingenuamente nuestro punto de vista (lo cual pondría trabas a la ampliación fundamental de nuestra perspectiva), y el de que aparezca únicamente después que todo aquello de que tenemos conciencia y que conocemos ha penetrado ya en nuestras deliberaciones.

La quintaesencia del conocimiento político nos parece radicar en el hecho de que un conocimiento más grande no elimina las decisiones, sino que las aplaza cada vez más. Pero lo que ganamos en esa fuga ante las decisiones es una ampliación de nuestro horizonte y una mayor dominación de nuestro mundo. Así, pues, podemos esperar, por los adelantos de las investigaciones sociológicas acerca de la ideología, que las interrelaciones de la posición social, los motivos y los puntos de vista, que hasta ahora sólo se han conocido parcialmente, se volverán cada vez más transparentes. Esto nos permitirá, como hemos indicado, calcular con mayor precisión los intereses colectivos y sus correspondientes modos de pensar, y prever aproximadamente las reacciones ideológicas de las diferentes capas sociales.

El hecho de que la sociología del conocimiento nos brinde cierto fundamento no nos exime de la responsabilidad de llegar a alguna decisión. Aquellos que temen que un creciente conocimiento de los factores determinantes que entran en la formación de sus decisiones venga a comprometer su "libertad", pueden estar tranquilos. En realidad, el que ignora los factores más importantes y actúa bajo la presión inmediata de factores determinantes que le son desconocidos, es el menos libre y se halla mucho más predeterminado en su conducta. Siempre que nos damos cuenta de que un determinante nos ha dominado, lo eliminamos del campo de la motivación inconsciente para colocarlo en el de lo controlable, lo calculable y lo objetivo. La elección y la decisión no quedan, pues, eliminadas; al contrario, dominamos en tal forma los motivos que antes nos dominaban; nos acercamos cada vez más a nuestra verdadera personalidad, a nuestro yo real, y en tanto que antes éramos los esclavos de la necesidad, nos parece ahora posible unirnos conscientemente a las fuerzas con las cuales estábamos en perfecta armonía.

La creciente conciencia de factores previamente incontrolados y la tendencia a suspender los juicios inmediatos hasta que se les considere dentro de una correlación más amplia, parece ser el principal camino que sigue el desarrollo del conocimiento político. Esto corresponde al hecho, mencionado antes, de que la esfera de lo racionalizable y de lo racionalmente controlable (aun en nuestra vida más personal) aumenta y se extiende constantemente, en tanto que la esfera de lo irracional se vuelve simultáneamente

cada vez más estrecha. No discutiremos aquí si semejante desarrollo habrá de conducirnos, a la postre, a un mundo plenamente racionalizado, en que resultarán imposibles la irracionalidad y la valoración, o si habrá de conducirnos a la supresión del determinismo social, hacia la libertad, por medio de una absoluta conciencia de todos los factores sociales que intervienen en tal proceso. Ésta es una posibilidad utópica y remota, y por lo tanto, no es posible someterla a un análisis científico.

Sin embargo, podemos afirmar sin peligro de engañarnos, que la política, como tal, sólo es posible mientras la zona de lo irracional perdura (ahí donde desaparece, le sustituye la "administración"). Además, puede asegurarse que la verdadera naturaleza del conocimiento político, en contraste con las ciencias "exactas", surge de la inseparabilidad, en ese ramo, del conocimiento y del interés o de la motivación. En política, el elemento racional está estrechamente ligado a lo irracional; por último, existe la tendencia a eliminar lo irracional del campo de lo social y, en íntima relación con esto, se produce una elevada conciencia de los factores que hasta entonces nos habían dominado inconscientemente.

En la historia del género humano, esto se refleja en la aceptación original, por el hombre, de condiciones sociales tan inalterables como la fatalidad, en la misma forma que siempre hemos aceptado limitaciones tan naturales como el nacimiento y la muerte. Junto con este concepto, surgió un principio, la ética del fatalismo, cuyo dogma fundamental era la sumisión a poderes superiores e impenetrables. Esta concepción sufrió su primera derrota cuando apareció la necesidad de una ética de la conciencia, en que el hombre colocara su yo por encima del destino inherente al curso de los acontecimientos sociales. Reservó su libertad personal, por una parte, en el sentido de que conservó la facultad de determinar, por sus propias acciones, nuevas secuencias causales en el mundo (aun cuando renunciara a la facultad de controlar las secuencias de esos actos), y, por otra parte, por medio de la creencia en la determinación de sus propias decisiones.

Nuestra propia época parece representar una tercera etapa en este desarrollo: el mundo de las relaciones sociales ha dejado de ser impenetrable y de ocultarse entre los velos del destino; por el contrario, algunas interrelaciones sociales son previsibles, cuando menos potencialmente. En este punto, el principio ético de responsabilidad empieza a vislumbrarse. Sus principales imperativos son, en primer lugar, que la acción no sólo debería estar de acuerdo con los dictados de la conciencia, sino que debería tomar en

consideración las posibles consecuencias de la acción, en cuanto son calculables; en segundo lugar —y esto puede servir de base a nuestras anteriores discusiones—, que la propia conciencia debería quedar sujeta a un examen crítico, a fin de eliminar todos los factores que actúan a ciegas y fatalmente. Max Weber ha expresado por primera vez de un modo aceptable este concepto de la política. Sus ideas y sus investigaciones reflejan la etapa de la ética y de la política en que el ciego destino parece en vías de desaparecer, cuando menos en parte, en el proceso social, y el conocimiento de todo cuanto es cognoscible se vuelve la obligación de cualquier hombre de acción. En este punto, mejor que en cualquier otro, la política se convierte en ciencia, ya que, por una parte, la estructura del campo histórico, que se debe controlar, se habrá vuelto transparente, y que, por la otra, de las éticas nuevas surge un punto de vista que considera el conocimiento no como una contemplación pasiva, sino como un examen crítico, y, en este sentido, allana el camino a la acción política.

IV. La mentalidad utópica

Utopía, ideología y el problema de la realidad

Un estado de espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre. La incongruencia es siempre evidente por el hecho de que semejante estado de espíritu, en la experiencia, en el pensamiento y en la práctica, se orienta hacia objetos que no existen en una situación real. Sin embargo, no deberíamos considerar como utópico cualquier estado de espíritu que es incongruente con la inmediata situación y la trasciende (y, en este sentido, se "aparta de la realidad"). Sólo se designarán con el nombre de utopías aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tiendan a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existente en determinada época.

Al limitar el significado del vocablo "utopía" a ese tipo de orientación que trasciende la realidad y que, al mismo tiempo, rompe los lazos del orden prevalente, se establece una distinción entre los estados de espíritu utópicos y los espirituales. Puede uno orientarse hacia objetos ajenos a la realidad, que trascienden la existencia real y, sin embargo, seguir siendo capaz de realizar o conservar el orden de cosas existente. En el curso de la historia, el hombre se ha ocupado con más frecuencia de los objetos que trascendían el alcance de su existencia que de los que eran inmanentes a ésta, y, a pesar de esto, las formas reales y concretas de la vida social se han edificado sobre la base de estados de espíritu "ideológicos", incongruentes con la realidad. Semejante orientación incongruente se volvió utópica sólo cuando tendió, por añadidura, a destruir el orden prevalente. Por lo tanto, los representantes de cierto orden no han asumido en todos los casos una actitud hostil hacia las orientaciones que trascendían el orden existente. Más bien

se han esforzado en controlar las ideas y los intereses trascendentales dentro de una situación dada, intereses e ideas que no era posible realizar dentro del orden prevalente, y en reducirlos a la impotencia, de tal suerte que se concretaran al mundo que se halla más allá de la historia y de la sociedad, donde no podrían afectar el *statu quo.*

Cualquier periodo histórico ha contenido ideas que trascendían el orden existente, pero no funcionaban propiamente como utopías: eran más bien ideologías adecuadas a aquella etapa de la existencia, ya que se integraban armoniosa y orgánicamente en la concepción del mundo característica de ese periodo (es decir que no ofrecían posibilidades revolucionarias). Mientras el orden medieval, clerical y feudalmente organizado, pudo colocar el paraíso fuera de la sociedad, en una esfera situada en el más allá que trascendía la historia y cortaba las garras a los ímpetus revolucionarios, la idea de paraíso siguió siendo parte integrante de la sociedad medieval. Sólo hasta que ciertos grupos sociales dieron cuerpo a esas imágenes de anhelo en su conducta real, y trataron de realizarlas, esas ideologías se volvieron utópicas. Si adoptamos por un momento la terminología de Landauer[1] y, contradiciendo deliberadamente la definición usual, damos a cualquier orden social existente y que perdura aún, el nombre de "topía" (del griego τόποϛ), entonces esas imágenes de anhelo asumirán una función revolucionaria y se convertirán en utopías.

Es claro que una concepción definida de la "existencia" y una concepción correlativa de la trascendencia de la existencia sirven de base a la anterior distinción. Es preciso examinar esa presuposición antes de ir más lejos. La naturaleza de la "realidad" o "la existencia en cuanto tal" es un problema que corresponde a la filosofía, y no nos ocuparemos de él aquí. Sin embargo, lo que se considera como real histórica o socialmente en determinada época, es importante para nosotros y afortunadamente es posible definirlo con certeza. En cuanto el hombre es una criatura que vive primordialmente en la historia y en la sociedad, la "existencia" que le rodea nunca es "la existencia en sí", sino una forma concreta e histórica de la existencia social. Para el sociólogo, la "existencia" es aquello que es "concretamente eficaz", es decir, el orden social prevalente, que no sólo existe en la imaginación de ciertos individuos, sino conforme al cual actúan realmente las gentes.

Cualquier "orden de vida actuante" concretamente, deberá concebirse y caracterizarse lo más claramente por medio de la estructura particular, social y económica sobre la cual está basado. Pero abarca también las formas

de convivencia humana (formas específicas de amor, de sociabilidad, de conflicto, etc.) que la estructura hace posibles o requiere; y también las formas de experiencia y de pensamiento que caracterizan su sistema social y que, por lo tanto, son congruentes con él. (Para el planteo actual del problema, esto resultará lo bastante preciso. No se puede negar que, si el punto de vista desde el cual se hace el análisis, se estudiara con más profundidad, habría otras muchas cosas que explicar. El concepto nunca puede explicar algo en un grado absoluto; siempre corre parejo con la amplitud y el ahondamiento de nuestra mirada en la estructura social.) Pero en cualquier orden de vida que "actúe realmente", se mezclan al mismo tiempo concepciones que se deben designar con el nombre de "trascendentes" o de "irreales", porque nunca se puede realizar su contenido en las sociedades en las cuales existen, y porque no se puede vivir y actuar conforme a ellas dentro de los límites del orden social existente.

En una palabra, todas aquellas ideas que no encajan en el orden corriente, concreto y *de facto* se designan como "irreales" o trascendentes a la situación. Sólo un estado de espíritu que se ha logrado aclarar debidamente, desde el punto de vista sociológico, actúa conforme a ideas y motivos congruentes a la situación que son relativamente raros. En contraste con esas ideas congruentes y adecuadas, hay dos clases principales de ideas que trascienden la situación: las ideologías y las utopías.

Las ideologías son las ideas que trascienden la situación y que nunca lograron, de hecho, realizar su contenido virtual. Aunque a menudo se convierten en los motivos bien intencionados de la conducta del individuo, cuando se las aplica en la práctica, se suele deformar su sentido. La idea cristiana del amor fraternal, por ejemplo, sigue siendo, en una sociedad basada sobre la servidumbre, una idea irrealizable, y, en ese sentido, ideológica, aun cuando se reconozca que puede actuar como motivo en la conducta del individuo. Vivir en forma coherente, a la luz del cristiano amor al prójimo, en una sociedad que no esté organizada según el mismo principio, resulta imposible. El individuo, en su conducta personal, se ve siempre obligado —en cuanto no se propone trastornar el orden social vigente— a renunciar a sus más nobles principios.

El hecho de que esta conducta ideológicamente determinada nunca realice plenamente el sentido que pretende tener, puede presentarse en muchas formas, y, en relación con éstas, hay toda una serie de tipos posibles de mentalidad ideológica. El primero de esa serie es el caso en que el sujeto

que piensa y concibe no acierta a advertir la incongruencia de sus ideas con la realidad, porque se lo impide todo el cuerpo de axiomas que entraña el pensamiento social e históricamente determinado. El segundo tipo de la mentalidad ideológica, al que podríamos llamar la "mentalidad hipócrita" o farisaica, se caracteriza por el hecho de que, históricamente, tiene la posibilidad de descubrir la incongruencia entre las ideas y su conducta, pero, en vez de hacerlo, oculta ese concepto en aras de ciertos intereses vitales y emocionales. En fin, existe el tipo de mentalidad ideológica basada en un engaño deliberado, en que se debe interpretar la ideología como una mentira intencional. En tal caso, no se trata de un engaño involuntario de uno mismo, sino del engaño deliberado de nuestro prójimo. Hay un sinfín de etapas intermedias, desde la mentalidad bien intencionada, que trasciende la situación, hasta la ideología en el sentido de mentira consciente,[2] pasando por la "mentalidad hipócrita". Por ahora, no tendremos que ocuparnos de estos fenómenos. Es preciso, sin embargo, llamar la atención sobre cada uno de esos tipos, para concebir con más claridad la peculiaridad del elemento utópico.

Las utopías trascienden también la situación social, pues orientan la conducta hacia elementos que no contiene la situación, tal como se halla realizada en determinada época. Pero no son ideologías, es decir, no son ideologías en cuanto logran, por una contraactividad, transformar la realidad histórica existente en algo que esté más de acuerdo con sus propias concepciones. Para un observador que tenga un concepto relativamente objetivo de ellas, esta distinción teórica y meramente formal entre las ideologías y las utopías, parece entrañar escasa dificultad. Sin embargo, es difícil determinar concretamente lo que, en un caso dado, es utópico y lo que es ideológico. Tenemos que enfrentarnos aquí con la aplicación de un concepto que entraña valores y modelos. Para ello, es preciso participar en los sentimientos y en los motivos de los partidos que luchan por dominar la realidad histórica.

Lo que en determinado caso aparece como utópico, y en otro como ideológico, depende esencialmente de la etapa y del grado de realidad a la que se aplica ese modelo. Es claro que las clases sociales que representan el orden social e intelectual prevalente, percibirán como realidad aquella estructura de relaciones de las que son portadoras, en tanto los grupos que se oponen al orden actual se orientarán hacia las primeras señales de gestación del orden por el cual están luchando y que se está realizando por medio de

ellos. Los representantes de determinado orden pondrán el marbete de utópicos a todos los conceptos de existencia que, *desde su punto de vista,* nunca, en principio, podrán realizarse. Según este uso, la connotación contemporánea del término "utópico" designa, ante todo, una idea que, en principio, es irrealizable. (Hemos descartado deliberadamente de la definición la acepción más estrecha del término.) Entre las ideas que trascienden la situación, hay de seguro algunas que, en principio, nunca podrán realizarse. Sin embargo, los hombres cuyos pensamientos y sentimientos se hallan vinculados a cierto orden de existencia en el cual ocupan cierta posición, manifestarán siempre la tendencia a designar como absolutamente utópicas todas las ideas que son irrealizables sólo dentro de la estructura en la que viven ellos mismos. En lo sucesivo, cuando tratemos de utopía, usaremos el término en un sentido meramente relativo, significando así una utopía que parece irrealizable sólo desde el punto de vista de determinado orden social, que es actualmente vigente.

El mero intento de determinar el significado del concepto "utopía" muestra a qué punto cualquier definición, en el pensamiento histórico, depende necesariamente de la perspectiva de cada cual, esto es, contiene dentro de sí todo el sistema de pensamiento que representa la posición del pensador y especialmente las valoraciones políticas que se hallan detrás de ese sistema de pensamiento. La mera forma en que se define un concepto y el matiz que se le da, entrañan ya, hasta cierto punto, un juicio *a priori* respecto del resultado de la ilación de ideas construidas sobre él. No es una casualidad el hecho de que un observador que, consciente o inconscientemente, ha tomado partido en favor del orden social vigente y prevalente, se haya formado un concepto tan amplio e indiferenciado de lo utópico; verbigracia, un concepto que suprime la distinción entre lo que es absoluta y relativamente irrealizable. Desde esta posición, es prácticamente imposible rebasar los límites del *statu quo.* Esta actitud, en que el observador se muestra reacio a rebasar el *statu quo,* manifiesta la tendencia a considerar como irrealizable, dentro de cualquier orden, algo que lo es únicamente dentro de cierto orden, de tal suerte que, al oscurecer esa distinción, puede suprimir la pretensión a la validez de la utopía relativa. Al dar indiferentemente el nombre de utópico a todo aquello que está fuera del orden actual, se aplaca la angustia que podrían provocar las utopías relativas, realizables dentro de otro orden.

Al otro extremo se halla el anarquista G. Landauer *(Die Revolution,* p. 7 ss.), que considera el orden vigente como un conjunto indiferenciado, y que, al conceder su aprecio únicamente a la revolución y a la utopía, ve en cada "topía" (es decir, en el actual orden vigente) el mal supremo. Así como los representantes del orden existente no establecen diferencia alguna entre las variedades de utopía (y nos autorizan en tal forma para hablar de su ceguera a la utopía), del mismo modo el anarquista puede merecer la equivalente acusación de ceguera al orden existente. Percibimos en Landauer lo que es característico de todos los anarquistas, es decir, la antítesis entre lo "autoritario" y lo "libertario", un contraste que lo simplifica todo y borra todas las diferencias parciales, que condena en desorden, por ser autoritarias, toda clase de cosas, desde el Estado gendarme hasta la República democrática o el Estado socialista, en tanto que sólo considera libertario al anarquismo. La misma tendencia a la simplificación actúa en la forma en que se representa la historia. Esta dicotomía radical oscurece las indudables diferencias cualitativas que existen entre las formas diversas de Estado. Asimismo, al conceder una importancia valorativa preponderante a la utopía y a la revolución, se oscurece la posibilidad de observar cualquier clase de tendencia evolutiva en el ramo de la historia y de las instituciones. Desde este punto de vista cualquier acontecimiento histórico es una liberación incesantemente renovada de una topía (orden existente) por una utopía, que surge de ella. Sólo en la utopía y en la revolución hay verdadera vida, el orden institucional es sólo, en cualquier época, el residuo maléfico que dejan tras ellas las utopías y las revoluciones. Por lo tanto, el camino de la historia conduce de una topía, por encima de una utopía, hacia otra utopía.

La unilateralidad de esta concepción del mundo y de esta trabazón conceptual es demasiado evidente para requerir una refutación. Sin embargo, su mérito estriba en que, en contraste con la concepción "conservadora" que aboga por el orden establecido, impide que el orden vigente se convierta en absoluto, en cuanto se le considera como una de tantas topías posibles, de las cuales surgirán los elementos utópicos que a su vez habrán de determinar un nuevo orden. Así, pues, para encontrar un concepto correcto de la utopía, o, más modestamente, el más adecuado a nuestra etapa actual de pensamiento, el análisis basado en la sociología del conocimiento deberá esforzarse en enfrentar la unilateralidad de las posiciones individuales opuestas y en eliminarlas de este modo. Así se aclarará precisamente en qué consistía la particularidad de las concepciones anteriores. Hasta que se haya

despejado este terreno, no será posible llegar a una solución más comprensiva y amplia, sobre la base del propio juicio, solución que superará la unilateralidad hecha más patente. La concepción de utopía que hemos empleado antes parece, en tal sentido, ser la más amplia. Se esfuerza en tomar en cuenta el carácter dinámico de la realidad, en cuanto acepta no una "realidad en cuanto tal", como punto de partida, sino, más bien, una realidad histórica y socialmente determinada, que se halla en constante proceso de evolución (véanse p. 84 ss. y p. 111, nota 13). Además, se propone llegar a una concepción de la utopía cualitativa, histórica y socialmente diferenciada, y, por último, distinguir la utopía "absoluta" de la "relativa".

Todo esto se debe en último análisis a que nuestra intención no es establecer en una forma meramente abstracta y teórica cierta clase de relación arbitraria entre la existencia y la utopía, sino, más bien, en cuanto fuere posible, reconocer la plenitud concreta de la transformación histórica y social en determinado periodo. Además, lo hacemos porque no sólo tratamos de estudiar de un modo contemplativo y de describir morfológicamente el principio viviente que vincula el desarrollo de la utopía con el de cierto orden existente. En este sentido, la relación entre la utopía y el orden existente es "dialéctica". Con esto queremos decir que toda época permite que surjan (en grupos situados en diferentes lugares) ideas y valores que contienen en una forma condensada las tendencias irrealizadas que representan las necesidades de cada época. Esos elementos intelectuales se convierten entonces en materias explosivas capaces de destruir el orden vigente. Éste determina el nacimiento de utopías que a su vez derriban el orden vigente, y permiten que se produzca el siguiente orden de existencia. Esta "relación dialéctica" había sido establecida ya por el hegeliano Droysen, aunque de un modo formal e intelectual. Sus definiciones pueden servir de aclaración preliminar de este aspecto dialéctico. Escribe las frases siguientes:[3]

§ 77

"Todo movimiento se desarrolla, en la historia, en la forma siguiente: el pensamiento, que es reflejo de las cosas tal como existen en la realidad, tiende a convertirse en la representación de las cosas como deberían ser…

§ 78

”Los pensamientos constituyen la crítica de aquello que es y que, sin embargo, no es tal como debería ser. Cuando logran imponer sus condiciones, y luego afianzarse y extenderse, apoyándose en la costumbre, el conservatismo y la obstinación, se requiere una nueva crítica, y así, indefinidamente.

§ 79

”La tarea de los hombres consiste en hacer que de ciertas condiciones surjan nuevos pensamientos, y de los pensamientos, nuevas condiciones.”

Esta exposición del progreso dialéctico, de la situación y de las contradicciones que se hallan en el dominio del pensamiento, debería considerarse como un mero esbozo o esquema. El problema radica en determinar el verdadero juego de mutuas relaciones entre las formas diferenciadas de existencia social, y las correspondientes diferenciaciones de las utopías. A consecuencia de esto, los problemas planteados se vuelven más sistemáticos y más comprensivos, en cuanto reflejan la riqueza y la variedad de la historia. El problema más inmediato de investigación estriba en establecer un contacto más estrecho entre el sistema conceptual y el empírico.

Se puede hacer la observación de que, por lo general, el armazón de los partidos políticos progresivos es más adecuado para un estudio sistemático —en la medida en que su posición social ofrece la mayor posibilidad de un pensamiento sistemático—.[4] Las concepciones históricas que ponen el énfasis en la unicidad de los acontecimientos, por otra parte, tienen mayores probabilidades de ser producto de los elementos conservadores de la sociedad. Cuando menos, no cabe duda respecto de la exactitud de esa acusación en cuanto se refiere a la época en que la idea de la unicidad histórica, opuesta a la generalización, apareció.

Por lo tanto, es de esperarse que el historiador critique nuestra definición de la utopía como demasiado utópica, pues, por una parte, no se ha reducido al tipo de trabajos que deben su nombre a la *Utopía* de Tomás Moro,

y por la otra, incluye muchas cosas que no se relacionan con este punto de partida histórico.

Esta objeción se funda en la doble suposición que hacen los historiadores: *a)* la única tarea del historiador consiste en presentar los fenómenos históricos en toda la concreta unicidad con que aparecen; y *b)* debe emplear sólo conceptos descriptivos, es decir, conceptos que, desde un punto de vista sistemático, no están definidos de un modo lo bastante rígido para que impidan reconocer el carácter fluyente de los fenómenos. Por lo tanto, los acontecimientos deben agruparse y clasificarse no sobre la base de un principio de similitud, sino, más bien, como fenómenos cuyas relaciones se pueden descubrir (por medio de señales discernibles) como partes de una situación histórica única. Es claro que quienquiera se dedique al estudio de la realidad histórica valiéndose de tales presuposiciones obstruye, con semejante aparejo conceptual, el camino que le llevaría a una investigación sistemática. Si se acepta que la historia es algo más que materia de concreción e individualidad, pues posee cierta organización estructural y hasta cierto punto obedece a determinadas leyes (hipótesis que se debe conservar en reserva como una posibilidad), ¿sería posible descubrir esos factores que hacen referencia únicamente a lo histórico singular? ¿Un concepto históricamente "ingenuo", de este tipo, sería, por ejemplo, el de "utopía", en cuanto en su uso técnico por el historiador, incluye estructuras que, en concreto, se parecen a la *Utopía* de Tomás Moro, o que, en un sentido histórico más amplio, se refieren a "Estados ideales"? No tenemos la intención de negar la utilidad de esos conceptos descriptivos individuales, en cuanto se proponen captar los elementos individuales de la historia. Lo que sí negamos es que sea el único modo de explicar los fenómenos históricos. Por lo tanto, la afirmación de los historiadores de que la historia en sí y para sí es precisamente una cadena de fenómenos singulares no es un argumento en contra de nuestra tesis. ¿Cómo podría mejorar la historia si, con el mero planteo del problema y la formulación de los conceptos, se suprime la posibilidad de llegar a cualquier otra solución? Cuando se aplican a la historia conceptos que no se proponen revelar estructuras, ¿cómo podemos abrigar la esperanza de demostrar por medio de ellos que existen estructuras históricas? Si nuestras preguntas no se anticipan a cierto tipo de contestación teórica, ¿cómo podremos esperar recibirla? (Esto viene a ser una repetición, en un nivel más elevado, del procedimiento que ya tuvimos oportunidad de observar antes, en el caso de los conservadores y de los anarquistas: la posibilidad de cierta

indeseable respuesta queda suprimida por la forma en que se plantea el problema y por la formulación de los conceptos que se trata de aplicar.) (Véanse las pp. 230-233.)

Puesto que la pregunta que hacemos a la historia tiene el propósito de resolver si existen ideas, aun irrealizadas, que trascienden determinada realidad, estos fenómenos pueden asentarse como un complejo de problemas en la forma de un concepto. Por consiguiente, se podría plantear la cuestión de saber si este concepto se puede relacionar con el significado del término "utopía". Dicha cuestión tiene una doble solución: mientras nos concretemos a definir el término, "utopía significa tal o cual cosa…", nadie podrá objetar nuestro procedimiento, ya que admitimos que la definición sólo persigue determinados propósitos (Max Weber vio perfectamente esto). Sin embargo, cuando por añadidura se vincula tal definición con la connotación históricamente evolucionada del término, se tiene el propósito de mostrar que los elementos que hemos puesto de relieve en nuestro concepto de la utopía se hallan presentes en las utopías, tal como aparecieron en la historia. En este punto, a nuestro parecer, nuestros conceptos abstractos no son construcciones intelectuales arbitrarias y caprichosas, sino que arraigan en la realidad empírica. Los conceptos que creamos existen no sólo para propósitos de especulación, sino para contribuir al restablecimiento de fuerzas estructurales que se hallan presentes en la realidad, aunque no siempre son evidentes. Una abstracción constructiva es un requisito previo de la investigación empírica, que, si realiza las anticipaciones implícitas en el concepto, o más sencillamente, si proporciona elementos para que la construcción sea sólida, da a ésta la dignidad de una reconstrucción.

En general, la antítesis del procedimiento histórico y de la construcción sistemática deberá emplearse con suma cautela. En las etapas preliminares del desarrollo de una idea, tal vez proporcione ciertas luces. Cuando en el curso del desarrollo histórico de esta antítesis, las ideas de Ranke cobraron importancia, muchas diferencias se aclararon provisionalmente por medio del contraste entre ambos procedimientos. Por ejemplo, el mismo Ranke pudo aclarar en tal forma sus diferencias con Hegel. Si, con ese contraste, forjamos una antítesis definitiva y establecemos una absoluta oposición que nos lleve más allá del desarrollo histórico y de la estructura inmanente de los fenómenos, cuando sólo sería legítima y útil como el primer paso en el desarrollo de una idea, el resultado será que, como a menudo sucede, incurriremos en el error de convertir en absoluto algo que es meramente una eta-

pa particular del desarrollo de la idea. Aquí también, el absolutismo ataja el camino a la síntesis de los métodos sistemáticos e históricos.[5]

Por el hecho de que la determinación concreta de lo que es utópico procede siempre de cierta etapa de la existencia, es posible que las utopías de hoy se conviertan en las realidades de mañana: "las utopías sólo son a menudo verdades prematuras" *(Les utopies ne sont souvent que des vérités prématureés,* Lamartine). Quien pone a una idea el marbete de utópica, es generalmente el representante de una época pasada. Por otra parte, el presentar las ideologías como ideas ilusorias, adaptadas al orden presente, es generalmente una tarea a la que se dedican los representantes de un orden de existencia que se halla aún en proceso de gestación. El grupo dominante está siempre de acuerdo con el orden existente, que determina lo que se debe considerar como utópico, en tanto que el grupo ascendente que está en pugna con las cosas tales como son, es el que determina lo que debe considerarse como ideológico. Otra dificultad —la de definir exactamente, en determinada época, cuál es la ideología y cuál la utopía— resulta del hecho de que los elementos utópicos e ideológicos no aparecen aislados en el proceso histórico. Las utopías de las clases ascendentes se hallan a menudo, en gran parte, impregnadas de elementos ideológicos.

La utopía de la burguesía ascendente fue la idea de "libertad". En parte fue una utopía real, es decir, que contenía elementos orientados hacia la realización de un nuevo orden social, que debían servir, previamente, de instrumentos para desintegrar el orden vigente, y que, después de realizado esto, pudieron traducirse, parcialmente, en realidad. La libertad, en el sentido de romper los vínculos del orden estático de los gremios y de las castas, en el sentido de libertad de pensamiento y de opinión, en el de libertad política y libertad de desarrollar sin trabas la propia personalidad, se convirtió en gran parte, o cuando menos en mayor parte que el anterior estado social, el de la sociedad feudal, en una posibilidad realizable. Hoy en día, sabemos exactamente hasta qué grado esas utopías se transformaron en realidades y a qué punto la idea de libertad de aquel tiempo contenía, no sólo elementos utópicos, sino también ideológicos.

Siempre que la idea de libertad tuvo que hacer concesiones a la idea concomitante de igualdad, lo hizo poniendo metas que se hallaban en contradicción flagrante con el orden que exigía y que más tarde se realizó. La separación, en la predominante mentalidad burguesa, de los elementos ideológicos y aquellos otros capaces de una realización subsecuente, es de-

cir, los verdaderamente utópicos, sólo pudo ser hecha por una capa social que entró luego al escenario y lanzó un reto al orden social vigente.

Todos los elementos accidentales que hemos indicado como incluidos en una definición específica de lo que es ideológico y de lo que es utópico en la mentalidad de determinada época, hacen más difícil el planteo del problema, pero no son un obstáculo insuperable a su investigación. Sólo cuando nos hallamos en medio de ideas opuestas, resulta sumamente difícil determinar lo que se debe considerar como verdaderamente utópico (es decir, realizable en el futuro) en la concepción de una clase que surge, y lo que se debe considerar, meramente, como ideología de la clase dominante y de la clase ascendente. Mas, si consideramos el pasado, parece posible encontrar un criterio adecuado que permita distinguir lo utópico y lo ideológico. Este criterio es su realización en la práctica. Las ideas que a la larga resultan meras deformaciones de un orden social antiguo o potencial, eran ideológicas, en tanto que las que se realizaron en un orden social subsecuente eran utopías relativas. Los conceptos del pasado, al convertirse en realidades, pusieron fin al conflicto de opiniones entre lo que, en anteriores ideas que trascendían la situación, era un brote de utopía relativa que destruía el orden existente, y lo que sólo era una ideología que servía para ocultar la realidad. La medida en la cual se realizan las ideas constituye una norma suplementaria y retroactiva para distinguir hechos que, mientras son contemporáneos, se hallan sepultados bajo conflictos partidistas de opinión.

Realización del deseo y mentalidad utópica

El pensamiento que es meramente la expresión de un deseo siempre ha existido en los asuntos humanos. Cuando la imaginación no encuentra pábulo en la realidad existente, busca un refugio en lugares y periodos construidos conforme a sus anhelos. Los mitos, los cuentos de hadas, las promesas religiosas del más allá, las fantasías humanas, las novelas de viajes, han sido siempre expresiones eternamente cambiantes de lo que nos hace falta en la vida real. Fueron colores complementarios del cuadro de la realidad existente, en grado más alto que las utopías que se esforzaban en desintegrar el *statu quo* existente.

Las investigaciones más profundas de la historia cultural[6] han demostrado que las formas de los anhelos humanos pueden establecerse en términos de principios generales, y que en determinados periodos históricos, la realización del anhelo se efectúa por medio de una proyección en el tiempo, en tanto que en otros procede por medio de una proyección en el espacio. De acuerdo con esta diferenciación, se podría dar el nombre de utopías a los deseos espaciales, y el de milenarismo o quiliasmo a los deseos o anhelos temporales. Esta definición de conceptos, según los intereses de la historia cultural, se aplica meramente a principios descriptivos. Sin embargo, no podemos aceptar la distinción entre la proyección temporal y espacial del deseo como un criterio decisivo para diferenciar los conceptos de ideología y de utopía. Consideramos como utópicas cualesquiera ideas trascendentes a una situación (no sólo proyecciones de deseos) que en alguna forma tienen el poder de transformar el orden histórico-social existente. Aceptando esto como punto de partida de nuestra investigación, se plantean ante nosotros varios problemas.

Ya que lo que nos interesa, ante todo, es el desarrollo de la vida moderna, nuestra primera tarea consistirá en descubrir el punto en que las ideas trascendentes a la situación se vuelven por primera vez activas, es decir, se convierten en fuerzas que conducen a la transformación de la realidad existente. Veremos más adelante que el elemento utópico, en nuestra conciencia, se halla sujeto a cambios, en su contenido y en su forma. La situación que existe en determinada época sufre profundas y constantes transformaciones, bajo la influencia de diferentes factores que trascienden la situación.

Este cambio de la sustancia y de la forma de la utopía no se realiza en un ramo separado e independiente de la vida social. Podría más bien mostrarse, especialmente en los modernos desarrollos históricos, que las formas sucesivas de la utopía están estrechamente vinculadas, al origen, con determinadas etapas de desarrollo, y en cada una de éstas con ciertas capas sociales. A menudo sucede que la utopía dominante surge por primera vez como el caprichoso anhelo de un solo individuo, y no se incorpora hasta mucho después a las políticas de un grupo, que es posible determinar sociológicamente, en cada etapa sucesiva, cada vez con mayor exactitud. En tales casos, se suele hablar de un precursor y de su papel de iniciador, y atribuir esa realización individual, desde el punto de vista sociológico, al grupo al que se transmitió la visión y en nombre del cual expuso sus ideas. Esto entraña la hipótesis de que la aceptación *ex post facto* de la nueva concepción

por ciertas capas sociales pone de manifiesto el impulso y las raíces sociales en los que el precursor había participado ya inconscientemente, y de los que derivó la tendencia general de su realización, en cuanto a lo demás indiscutiblemente individual. La creencia de que debe negarse la significación del poder creador del individuo, es uno de los errores más ampliamente difundidos de la sociología. Al contrario, ¿de dónde podría brotar lo nuevo, si no es de la mente original y absolutamente personal del individuo que rebasa los linderos del orden existente? La tarea de la sociología consistirá siempre en mostrar, sin embargo, que el primer movimiento de lo nuevo (aun cuando a menudo asuma la forma de una oposición al orden existente) se orienta de hecho hacia el orden existente y que éste, a su vez, tiene sus raíces en el alineamiento y en la tensión de las fuerzas de la vida social. Además, lo que es nuevo, en la aportación de una personalidad única, "carismática", sólo puede utilizarse para la vida colectiva cuando, desde el principio, se halla en contacto con algún problema vivo importante, y cuando desde el principio sus "sentidos" se hallan genéticamente arraigados en propósitos colectivos. Sin embargo, no habría que exagerar la importancia del individuo frente a la colectividad, como se ha venido haciendo desde el Renacimiento. A partir de aquella época, la contribución de la mente individual cobra preeminencia relativa, si se la compara al papel que desempeñó en la Edad Media o en las culturas orientales, pero su significado no es absoluto. Aun cuando un individuo, al parecer aislado, da forma a una utopía de su grupo, en último análisis, se debe atribuir esto al grupo a cuyo impulso colectivo se conformó su obra.

Después de aclarar las relaciones entre las realizaciones del individuo y el grupo, podemos ahora hablar de la diferenciación de las utopías según las épocas históricas y las capas sociales, y considerar la historia desde este punto de vista. En el sentido de nuestra definición, una utopía eficaz no puede, a la larga, ser obra de un solo individuo, ya que éste no puede, solo, destruir la situación histórico-social. Sólo cuando la concepción utópica del individuo se adueña de corrientes de pensamiento que ya existían en la sociedad y las expresa, sólo cuando se remonta a la visión original del grupo, y cuando tal concepción se traduce en acción, sólo entonces un nuevo orden de existencia lanza un reto al orden vigente. En verdad, puede decirse que es un rasgo esencial de la historia moderna el que las clases sociales, a medida que se organizan para la acción colectiva, logran transformar la reali-

dad histórica únicamente cuando sus aspiraciones se encarnan en utopías adecuadas a la cambiante situación.

Sólo porque existía una estrecha relación entre las diferentes formas de utopía y las capas sociales que estaban transformando el orden existente, los cambios en las ideas modernas constituyen un tema de investigación sociológica. Si podemos hablar de diferenciaciones sociales e históricas de las utopías, debemos preguntarnos si no sería preciso penetrar la forma y la sustancia que tienen en determinada época por medio de un análisis de la situación histórico-social en que surgieron. En otras palabras, la clave que permite comprender las utopías es la situación estructural de la capa social que las adopta en determinada época.

Las peculiaridades de las formas singulares de las utopías sucesivas se convierten en un hecho casi inteligible no sólo si se las considera como una filiación unilineal en que cada una surge de la otra, sino tomando en cuenta el hecho de que cobran el ser y perduran como contrautopías recíprocamente antagónicas. Las diferentes formas de las utopías activas aparecieron en esta sucesión histórica en relación con ciertas capas sociales bien definidas, que luchaban por mejorar su condición. A pesar de muchas excepciones, esta relación sigue existiendo, de tal suerte que, al correr el tiempo, es posible hablar de la coexistencia de las diferentes formas de utopía que al principio aparecían en una sucesión temporal. El hecho de que existan en estrecha relación con grupos sociales contendientes, de un modo oculto o abierto, se refleja en la forma que asumen. El cambio de fortuna de las clases a las que pertenecen se expresa constantemente en las variaciones concretas de la forma de las utopías. El hecho fundamental de que tienen que orientarse en reciprocidad y hasta en posición de pugna, aunque por ésta se entienda una mera oposición, deja una huella profunda en ellas. Por lo tanto, el sociólogo sólo puede ver realmente en las utopías partes de una constelación total, perpetuamente cambiante.[7]

Si la historia social e intelectual se ocupara exclusivamente con el hecho previamente asentado de que cualquier forma de utopía que tenga raíces sociales está sujeta a cambios, podríamos con justicia hablar únicamente de un problema relacionado con la transformación, de origen social, de la “utopía”, pero no de un problema de la transformación de la “mentalidad utópica”. Se puede hablar de una mentalidad utópica sólo cuando la configuración de la utopía en cualquier tiempo constituye no sólo una parte vital del “contenido” de dicha mentalidad, sino cuando, por lo menos en su tenden-

cia general, impregna completamente esa mentalidad. Sólo cuando el elemento utópico, en este sentido, tiende a penetrar todos los aspectos de la mentalidad dominante en aquella época, sólo cuando las formas de la experiencia, de la acción y de la visión (o perspectiva) se organizan de acuerdo con ese elemento utópico, podemos verdaderamente hablar con justicia no sólo de diferentes formas de utopía, sino, al mismo tiempo, de diferentes configuraciones y etapas de la mentalidad utópica. Precisamente, la principal tarea de nuestro estudio consistirá en demostrar que tal relación existe.

Lo que determina la sucesión, el orden y la valoración de las experiencias aisladas, es el elemento utópico —es decir, la naturaleza del deseo predominante—. Este deseo es el principio organizador que moldea la forma en que experimentamos el tiempo. La forma en que ordenamos los acontecimientos, y el ritmo inconscientemente enfático que el individuo, en su espontánea observación de los acontecimientos, imprime al fluir del tiempo, aparece en la utopía como un cuadro inmediatamente perceptible, o cuando menos como una serie de sentidos directamente inteligibles. La estructura interna de la mentalidad de un grupo nunca se puede comprender mejor que cuando nos esforzamos en penetrar su concepto del tiempo a la luz de sus esperanzas, de sus aspiraciones y de sus propósitos. Sobre la base de estos propósitos y de estas esperanzas, una mentalidad bien definida ordena no sólo los acontecimientos del futuro, sino los del pasado. Los acontecimientos que, a primera vista, se presentan como una mera acumulación cronológica, adquieren el carácter de un destino, desde este punto de vista. Los hechos escuetos se arreglan por sí solos en perspectiva, y los énfasis del "sentido" se distribuyen y atribuyen a los acontecimientos individuales de acuerdo con las direcciones fundamentales en que lucha la personalidad. En este ordenamiento significativo de los acontecimientos, que es algo más que un mero arreglo cronológico, se podrá descubrir el principio estructural del tiempo histórico. Pero es preciso ir aún más lejos: este ordenamiento del significado es, de hecho, el elemento primario en la interpretación de los acontecimientos. La psicología moderna muestra que el todo *(Gestalt)* es anterior a las partes y que nuestra primera comprensión de las partes nos llega a través del todo, y lo mismo sucede con la comprensión de la historia. En ésta, aparece también el sentido del tiempo histórico como una totalidad preñada de significado que ordena los acontecimientos "anteriores" a las partes, y por medio de esa totalidad comprendemos verdaderamente por primera vez el curso total de los acontecimientos y su lugar dentro de él. Preci-

samente por medio de ese lugar central que corresponde al sentido histórico-temporal, pondremos de relieve, en particular, las relaciones que existen entre cada utopía y la correspondiente perspectiva histórica del tiempo.

Cuando nos referimos a ciertas formas y etapas de la mentalidad utópica, tenemos presentes las estructuras mentales concretas y fáciles de descubrir, como se las encuentran en seres humanos individuales. No pensamos en cierta unidad arbitrariamente construida (como la "conciencia en sí" de Kant), o en una entidad metafísica que es preciso situar más allá de las mentes concretas de los individuos (como en el "espíritu" de Hegel). Queremos más bien indicar las estructuras mentales concretamente descubribles, tal como se pueden comprobar en individuos. Por lo tanto, nos ocuparemos aquí de los pensamientos, de los actos y de los sentimientos concretos y de sus relaciones internas con los tipos concretos de hombres. Los tipos puros y las etapas de la mente utópica son construcciones sólo en la medida en que se conciben como *tipos ideales*. Ningún individuo aislado representa una encarnación pura de cualquiera de los tipos histórico-sociales de mentalidad que se presentan aquí.[8] Más bien, en cada individuo aislado y concreto existen ciertos elementos operantes de cierto tipo de estructura mental, a menudo mezclados con otros tipos.

Al analizar los tipos ideales de las mentalidades utópicas en sus diferenciaciones histórico-sociales, no las consideramos como construcciones epistemológicas o metafísicas. Son sencillamente instrumentos metodológicos. Ninguna mente individual, tal como existe realmente, correspondió nunca completamente a los tipos y a las relaciones estructurales que habremos de describir. Cada mente individual, sin embargo, siendo un algo concreto (a pesar de todas las mezclas), tiende a organizarse, por lo general, a lo largo de las líneas estructurales de uno de esos tipos históricamente cambiantes. Estas construcciones, como los tipos ideales de Max Weber, sirven sencillamente para dominar las complejidades pasadas y presentes. En nuestro caso, su propósito no es sólo ayudar a comprender hechos psicológicos, sino también, en toda su "pureza", estructuras que se desenvuelven históricamente y operan sobre aquéllos.

Cambios en la configuración de la mentalidad utópica: sus etapas en los tiempos modernos

La primera forma de la mentalidad utópica: El quiliasmo orgiástico de los anabaptistas

El recodo decisivo de la historia moderna fue, desde el punto de vista de nuestro problema, el momento en que el milenarismo sumó sus fuerzas a las activas exigencias de las capas oprimidas de la sociedad.[9] La mera idea del advenimiento de un reino milenario en la tierra siempre entrañó una tendencia revolucionaria, y la Iglesia hizo todo lo que pudo a fin de paralizar esa idea trascendente a la situación. Esta doctrina, que de cuando en cuando revivía, volvió a aparecer en Joaquín de Flores, entre otros, aunque, tratándose de él, no se creyó que fuera revolucionaria. Sin embargo, en los husitas, y después en Thomas Münzer[10] y los anabaptistas, esas ideas se convirtieron en movimientos activos de determinadas capas sociales. Las aspiraciones que hasta entonces no se habían propuesto una meta específica ni habían tenido por objeto los fines supremos del hombre, de pronto adquirieron un aspecto secular. Se las juzgó realizables "aquí y ahora" y se las incorporó con gran celo a la conducta social.

La "espiritualización de la política", que bien se puede decir que empezó en este punto de la historia, afectó más o menos todas las corrientes del tiempo. El origen de la tensión espiritual, sin embargo, fue el nacimiento de la mentalidad utópica que tuvo su origen en las clases sociales oprimidas. Entonces se inicia la política, en el sentido moderno de la palabra, si entendemos por política una participación más o menos consciente de todas las clases sociales en la realización de algún propósito secular, en contraste con la aceptación fatalista de los acontecimientos, o de un dominio de potencias "superiores".[11]

Las clases más humildes en el periodo posmedieval asumieron sólo poco a poco esa función motriz en el proceso social y paulatinamente llegaron a tener conciencia de su propio significado social y político. Aunque esta etapa, como ya lo hemos indicado, dista mucho de haber llegado a la de "la conciencia de clase del proletariado", sin embargo, es el punto de partida del proceso que conduce gradualmente a tal conciencia. A partir de entonces, las clases oprimidas de la sociedad se esfuerzan, de un modo más definido, por representar un papel específico en el desarrollo dinámico de los procesos sociales en su totalidad. Desde aquella época, se observa una

diferenciación social cada vez más profunda de los propósitos y de las actitudes psíquicas.

Esto no implica en lo más mínimo que esta forma extrema de la mentalidad utópica haya sido el único factor determinante en la historia, desde aquel tiempo. A pesar de todo, su presencia en el campo social ejerció una influencia casi continua aun sobre mentalidades antitéticas. Hasta los adversarios de esta forma extremada de la mentalidad utópica buscaron en ella, aunque inconsciente e involuntariamente, una orientación. La visión utópica despertó una visión contraria. El optimismo quiliástico o milenarista de los revolucionarios produjo, por fin, la formación de la actitud conservadora de resignación y la actitud realista en la política.

Esta situación tuvo gran importancia no sólo para la política, sino también para los anhelos espirituales que se habían fundido con los elementos prácticos, después de abandonar su desinteresada y elevada posición. Las energías orgiásticas y los brotes extáticos empezaron a actuar en el ambiente del mundo, y tensiones que anteriormente trascendían la vida cotidiana, se convirtieron dentro de ella en agentes explosivos. Lo imposible engendra lo posible,[12] y lo absoluto interviene en el mundo y condiciona los acontecimientos reales. Esta forma radical y fundamental de la utopía moderna fue moldeada con una extraña materia. Correspondió a la fermentación espiritual y a la excitación física de los campesinos, es decir, de la clase que estaba en comunión más íntima con la tierra. Era, al mismo tiempo, vigorosamente material y altamente espiritual.

Nada más erróneo que tratar de comprender esos acontecimientos desde el punto de vista de la "historia de las ideas". Las "ideas" no son las que conducen a estos hombres y les impulsan a determinados actos. Su brote y surgimiento dependió de energías extáticas y orgiásticas. Los elementos trascendentes a la realidad, en la conciencia, que se elevaron a una activa función utópica, no eran "ideas". Considerar todo lo que ocurrió en ese periodo como obra de las "ideas" es una deformación inconsciente que se produjo durante la etapa liberal y humanitaria de la mentalidad utópica.[13] La historia de las ideas fue la creación de una época que se entusiasmaba por las ideas, e involuntariamente las interpretaba a la luz de sus propias experiencias centrales. No eran las ideas las que impulsaban a los hombres, durante las rebeliones y guerras campesinas, a levantarse en armas. Las raíces de tal erupción yacen en planos vitales mucho más profundos y elementales de la psique.[14]

Para llegar a una comprensión más completa de la verdadera sustancia del milenarismo, y para hacerlo asequible a la comprensión científica, es preciso ante todo distinguir del milenarismo las imágenes, los símbolos y las formas del pensamiento milenarista. Pues en ninguna parte es tan válida como aquí nuestra experiencia de que lo que está ya formado y la expresión que cobran las cosas, tienden a desprenderse de su origen y a seguir su camino independientemente de los motivos que los inspiraron. El rasgo esencial del milenarismo es su tendencia a disociarse de sus propias imágenes y símbolos. Precisamente porque la fuerza impulsora de su utopía no radica en la forma de su expresión externa, una concepción del objeto, basada meramente en la historia de las ideas, no lo reproduce fielmente. Semejante concepción pierde de vista el punto esencial. Si aplicamos los métodos de la historia de las ideas, tendemos a colocar en lugar de la historia de la sustancia del milenarismo, la historia de los marcos de referencia que se han vaciado ya de su contenido, es decir, la historia de las ideas milenaristas en sí. [15] Asimismo, la investigación de las carreras de los revolucionarios milenaristas puede extraviar, ya que, por naturaleza, la experiencia quiliástica decae en el curso del tiempo y sufre una irremediable transformación en el curso de la experiencia de cada persona. Por lo tanto, para acercarnos al tema propio de la investigación, tendremos que descubrir un método que nos proporcione un concepto viviente de la materia de estudio y la presente cual si nosotros mismos la estuviéramos experimentando. Debemos preguntarnos constantemente si la propia actitud quiliástica está realmente presente en las formas de pensamiento y de experiencia que hemos tratado en determinado caso.

La única característica verdadera, tal vez la única directa y exclusivamente propia de la experiencia milenarista, es su absoluta actualidad, el hecho de que siempre se halla situada en el presente. Siempre ocuparemos algún momento del tiempo y algún lugar del espacio, pero, desde el punto de vista de la experiencia quiliástica, la posición que ocupamos es un mero accidente. Para el verdadero milenarista, el presente se convierte en una brecha por la cual lo que antes era interior, irrumpe de repente, se adueña del mundo exterior y lo transforma.

El místico vive ya sea en el recogimiento del éxtasis, o en un anhelo por llegar a éste. Sus metáforas describen el éxtasis como una situación psíquica que no puede concebirse en términos de espacio y de tiempo, como una "unión con el mundo del más allá".[16] Tal vez esta misma sustancia extática

sea la que se convierta en el milenarista en el "aquí y ahora" inmediatos, pero no solamente para deleitarse en ellos, sino para convertirlos en parte de sí mismo. Thomas Münzer, el profeta milenarista, se expresó en la forma siguiente: "por eso todos los profetas deberán hablar de este modo: 'así dice el Señor', y no: 'así dijo el Señor', como si hubiese sucedido en el pasado, en vez de ocurrir en el presente".[17]

La experiencia mística es meramente espiritual, y si hay algunas huellas de experiencia sensible en su modo de hablar, es porque tiene que expresar un indecible contacto espiritual y sólo puede hallar sus símbolos en comparaciones sensibles de la vida cotidiana. En el milenarista, en cambio, la experiencia sensible se halla presente con todo su vigor, y es tan inseparable de la espiritualidad, en él, como él, a su vez, es inseparable del presente. Es como si, a través de su inmediato presente, hubiese entrado por primera vez al mundo y a su propio cuerpo.

Citemos al propio Münzer: "Sólo trato de que aceptéis la palabra viva en que vivo y respiro, de tal suerte que no volváis a mí con las manos vacías. Llevadla en vuestros corazones, os lo suplico en el nombre de la púrpura sangre de Cristo. Tomo cuenta de vosotros y quiero daros cuenta de mí. Si no lo hago, que sea hijo de la muerte, temporal y eterna. No puedo daros una prenda más alta".[18] El milenarista espera una unión con un presente inmediato. Por lo tanto, no se preocupa, en su vida cotidiana, por vanas esperanzas del futuro o reminiscencias románticas. Su actitud se caracteriza por una intensa expectación. Se desvive, esperando el momento propicio y, en tal forma, no existe una interna articulación del tiempo para él. No le interesa, en realidad, el milenio venidero;[19] lo importante para él, es que sucede *hunc et nunc,* y que surgió de la existencia mundanal, como un repentino impulso hacia una existencia diferente. La promesa del futuro no es para él una razón capaz de justificar el aplazamiento, sino únicamente un punto de orientación, algo exterior al curso ordinario de los acontecimientos desde los cuales observa, como desde una atalaya, listo a lanzarse al asalto.

Debido a la peculiaridad de su estructura, la sociedad feudal y medieval no conoció la revolución en el sentido moderno.[20] Desde la primera aparición de esta forma de cambio político, el milenarismo ha acompañado siempre los brotes revolucionarios y les ha dado su espíritu. Cuando este espíritu se retira y abandona estos movimientos, deja en el mundo un reguero de frenesí y de furia desespiritualizada en las masas. El quiliasmo considera la revolución como un valor en sí, no como un medio inevitable para llegar a

una meta racionalmente prevista, sino como el único principio creador del presente inmediato, como la anhelada realización de sus aspiraciones en este mundo. "El deseo de destruir es un deseo constructivo", decía Bakunin, [21] y hablaba así por el Satán que llevaba en sus adentros, el Satán de quien solía decir que su mejor arma era el contagio. La siguiente afirmación revela cuán poco le interesaba la realización de un mundo racionalmente planeado: "No creo en la Constitución, ni en las leyes. La mejor constitución no lograría satisfacerme. Necesitamos algo diferente: tormenta y vitalidad, y un nuevo mundo sin leyes, y, por consiguiente, libre".

Cuando el espíritu extático se cansa de amplias perspectivas y de meras imágenes, reaparece la promesa concreta de un mundo mejor, aunque esto no se debe tomar al pie de la letra. Para esta mentalidad, las promesas de un mundo mejor, independiente del tiempo y del espacio, son algo así como un cheque sin provisión: su única función consiste en fijar el punto del mundo "que se halla más allá de los acontecimientos", mundo del que ya hablamos antes, y en el cual aquel que está aguardando ansiosamente el momento oportuno, podrá aspirar a desprenderse de todo cuanto se halla meramente en proceso de *devenir*. No estando de acuerdo con cualesquier acontecimientos que traspiran en el "mal", espera únicamente una coyuntura crítica de acontecimientos y el momento en que un eslabonamiento externo de circunstancias coincida con la extática inquietud de su alma.

Por consiguiente, al observar la estructura y el curso del desarrollo de la mentalidad milenarista, importa poco (aunque para la historia de las variaciones del motivo puede entrañar alguna significación) que en lugar de la utopía temporal, tomemos una utopía espacial, y que en la edad de la razón y de las luces, el sistema cerrado de deducción racional impregne la concepción utópica. En cierto sentido, el punto de partida racional y axiomático, el sistema cerrado del método racional, y el equilibrio interno de motivos comprendidos en el cuerpo de los axiomas son capaces de asegurar la coherencia y el aislamiento internos del mundo, como los sueños utópicos.[22]

Además, el espacio y el tiempo se hallan tan lejos de lo que es meramente exacto y válido, desde el punto de vista racional, que ese alejamiento conducirá probablemente a un mundo que se hallará fuera de la experiencia, mucho más de lo que se podría esperar de ensueños utópicos que, al fin y al cabo, están preñados de un contenido corpóreo del mundo.

Nada más apartado de los acontecimientos reales que el sistema cerrado racional. En ciertas circunstancias, nada con más fuertes impulsos irraciona-

les que una concepción intelectualista del mundo, que se basta a sí misma. Sin embargo, en cualquier sistema formal de carácter racional, existe el peligro de que el elemento milenarista extático se retire por detrás de la fachada. No cualquier utopía racional, por consiguiente, equivale a la fe milenarista, ni representa en este sentido un desprendimiento y un apartamiento del mundo. La índole abstracta de la utopía racional contradice la intensa corriente emocional de una fe sensualmente alerta en el completo e inmediato presente. Así, pues, la mentalidad utópica racional, aunque a menudo nacida de la mentalidad milenarista, puede de improviso convertirse en su principal adversario, lo mismo que la utopía liberal humanitarista tendió cada vez más a oponerse al milenarismo.

La segunda forma de la mentalidad utópica: La idea liberal humanitaria

La idea del humanitarismo liberal surgió también del conflicto con el orden existente. En su forma característica, establece también una concepción racional "exacta" con la que será preciso adornar la fea y perversa realidad. Esta contraconcepción no se usa, sin embargo, como un "plano" que servirá algún día para reconstruir el mundo. Se la utiliza más bien como una "vara de medir" por medio de la cual el curso de los acontecimientos concretos se puede calcular teóricamente. La utopía de la mentalidad liberal humanitaria es la "idea". Sin embargo, no es la idea platónica, estática, de la tradición griega, que era un arquetipo concreto, un modelo primordial de las cosas; aquí, en cambio, la idea se concibe como una meta formal proyectada hacia el infinito futuro, cuya función consiste en actuar como un designio meramente regulador de los asuntos mundanos.

Es preciso hacer otros distingos. Cuando, como fue el caso de Francia, por ejemplo, la situación se resuelve en un ataque político, la utopía intelectual adquiere una forma racional de contornos netamente ásperos.[23] Allí donde no fue posible seguir ese camino, como fue el caso de Alemania, la utopía asumió un tono subjetivo. Aquí, el camino del progreso no había de orientarse hacia actos exteriores y revoluciones, sino exclusivamente hacia la constitución interna del hombre y sus transformaciones.

La mentalidad milenarista corta toda relación con las fases de la vivencia histórica que se hallan en proceso diario de *devenir* en torno de nosotros. Tiende a cada momento a convertirse en hostilidad contra el mundo, su cultura, sus trabajos y obras terrenales, y a considerarlos únicamente como las recompensas de una lucha más fundamental, que sólo se puede satisfacer en *Kairos*.[24] La actitud fundamental del liberal se caracteriza por una aceptación positiva de la cultura y la atribución de un tono ético a los asuntos humanos. Se halla más en su elemento en el papel de crítico que en el de destructor creador. No ha perdido contacto con el presente, el aquí y ahora. En todo acontecimiento, existe un ambiente de fecundas ideas y de metas espirituales que es preciso realizar.

Para el milenarismo, el espíritu es una fuerza que se difunde y expresa por medio de nosotros. Para el liberalismo humanitario, es ese "otro reino", [25] que, cuando se absorbe en nuestra conciencia moral, nos inspira. Las ideas, y no el éxtasis, orientaron la actividad de la época que precedió y siguió inmediatamente a la Revolución francesa y que se dedicó a la tarea de reconstruir el mundo. Esta moderna idea humanitaria irradió del campo de la política a todas las esferas de la vida cultural y, por último, culminó, con la filosofía idealista, en un intento por realizar la más elevada etapa posible de la conciencia de sí mismo. Este periodo tan fértil de la historia de la filosofía moderna coincide con el nacimiento y la expansión de esa idea moderna, y cuando de nuevo empieza a limitarse dentro de linderos más estrechos, en la esfera política, esta tendencia particular de la filosofía, adecuada para el concepto liberal humanitario, empieza a desintegrarse.

El destino de la filosofía idealista estaba demasiado vinculado con la posición social de sus protagonistas para que dejemos de estudiar esta relación, o cuando menos, su etapa más importante. En cuanto a su función social, la moderna filosofía surgió para destruir la concepción del mundo clerical y teológica. La adoptaron las dos clases que estaban, por aquel entonces, en proceso de ascender: la monarquía absoluta y la burguesía. Sólo después se convirtió en el arma exclusiva de la burguesía, en la que llegó a representar, a un mismo tiempo, la cultura y la política. La monarquía, cuando se volvió reaccionaria, se refugió en las ideas teocráticas. También el proletariado se emancipó del armazón intelectual de la filosofía idealista, que anteriormente había adoptado con la burguesía, ahora ya su adversario consciente.

El moderno pensamiento liberal, que lleva a cabo una doble lucha, tiene una tesitura especial, creación de la imaginación. La mentalidad idealista rehúye a la vez la visionaria concepción de la realidad que implica la invocación quiliástica a Dios, y también la dominación conservadora, y a menudo mezquina, de las cosas y de los hombres, que implica una concepción del mundo limitada por la tierra y el tiempo. Desde el punto de vista social, la concepción intelectualista se basaba en la clase media, en la burguesía y en la clase intelectual. De acuerdo con la relación estructural de los grupos que la representaban, siguió un camino dinámico e intermedio entre la vitalidad, el éxtasis y la vindicta de las clases oprimidas, y la inmediata concreción de la clase feudal dominante, cuyas aspiraciones se hallaban en completo acuerdo con la realidad entonces existente.

El liberalismo burgués se preocupó demasiado por las normas para interesarse en la situación real que prevalecía. Por lo tanto, construyó su propio mundo ideal. Elevado y desprendido, y al mismo tiempo sublime, perdió el sentido de las cosas materiales, lo mismo que el contacto con la naturaleza. En este entramado, naturaleza significa, en gran parte, racionalidad, estado de cosas reglamentado por las eternas normas del bien y del mal. El arte de la generación que domina entonces refleja las nociones de su filosofía: lo eterno, lo incondicionado, un mundo sin cuerpo y sin individualización.[26]

Aquí, como en todos los periodos de la historia, el arte, la cultura y la filosofía no son sino la expresión de la utopía central de la época, tal como la han moldeado las fuerzas sociales y políticas contemporáneas. Así como la falta de profundidad y de color es la característica del arte que corresponde a esta teoría, del mismo modo una deficiencia similar aparece en el contenido de la idea liberal humanitaria. La ausencia de color corresponde a la ausencia de contenido de todos los ideales que prevalecieron en el apogeo de este modo de pensar: la cultura, en el sentido más estrecho del vocablo, la libertad, la personalidad, sólo son meros recipientes de un contenido que, bien puede decirse, se ha dejado deliberadamente indeterminado. Ya en las *Cartas sobre la humanidad,* de Herder, y por lo tanto en las primeras etapas del ideal de "humanidad", no existe una declaración definida respecto a aquello que constituye el ideal: a veces la meta parece ser "la razón y la justicia"; a veces "el bienestar del hombre" se considera como lo único por lo cual vale la pena luchar.

Esta importancia que se concede a la forma, en la filosofía, lo mismo que en otros campos, corresponde a esa posición intermedia y a la falta de

ideas concretas. La escasa profundidad de las artes plásticas y el predominio de lo puramente lineal corresponde a la manera de percibir el tiempo histórico como un progreso y una evolución universales. Tal concepción se deriva esencialmente de dos fuentes.

Una de ellas brotó del moderno desarrollo capitalista. El ideal burgués de la razón, establecido como meta, ofrecía un contraste con el estado existente, y era preciso franquear el espacio que mediaba entre la imperfección de las cosas, tal como ocurrían en un estado de naturaleza, y los dictados de la razón, por medio de un concepto del progreso. La reconciliación de las normas con el orden de cosas existente se realizó gracias a la convicción de que la realidad se mueve incesantemente hacia una aproximación más estrecha a lo racional. Aunque esta idea era al principio vaga e indeterminada, el girondino Condorcet le dio una forma relativamente clásica y concreta. Condorcet, como Cunow[27] lo afirmó en un acertado análisis, hecho desde un punto de vista sociológico, e incorporó la decepcionada experiencia de la clase media después de la caída de los girondinos al concepto de la historia que sostenían dichas capas. La meta de un estado perfecto no se abandonó, pero la revolución se consideró como una etapa transitoria. La idea de progreso colocó obstáculos en su propio camino al descubrir los pasos necesarios y las etapas de transición del proceso de desarrollo que se seguía considerando como unilineal. En tanto que, anteriormente, todo lo que era provisional parecía, a la luz de la razón, inaceptable, por ser error o prejuicio, Condorcet concede una validez cuando menos relativa a esas etapas de intentos y titubeos que preceden a un estado de perfección. Los "prejuicios" que prevalecieron en determinada época se consideraron como algo inevitable. Como "partes de un cuadro social" de ese periodo, se les asimiló a la idea de progreso, que, al correr del tiempo, se diferenció cada vez más en etapas y periodos.

Otra fuente de la idea de progreso se halla en Alemania. En la obra de Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts,* surge la idea de evolución que, según los estudios de von der Goltz y Gerlich,[28] tenía un carácter de pietismo secularizado. Si, además de esto, se considera que el pietismo, transplantado de Holanda a Alemania, contenía al principio ciertos elementos baptistas, entonces la idea de desarrollo se podrá comprender como una fuga o abandono del impulso milenarista, como un proceso en el cual la fe permanente *(Harren)* se convierte, en el medio alemán, en una "espera y

una anticipación", y el sentido del tiempo quiliástico se transforma imperceptiblemente en un sentido de la evolución.

Desde Arndt, Coccejus, Zinzendorf, la línea conduce a Bengel, contemporáneo pietista de Lessing, que había hablado ya de la función histórica de Dios y del progreso continuo y uniforme desde el principio hasta el fin del mundo. Se supone que de él tomó Lessing la idea de la infinita perfectibilidad de la especie humana, que secularizó después y mezcló con la creencia en la razón, y luego transmitió en esa forma, como una herencia, al idealismo alemán.

Sea lo que fuere, la forma en que surgió este concepto del progreso, como una transformación continua de la mentalidad religiosa o un contramovimiento iniciado por el racionalismo, contiene ya, en contraste con la mentalidad quiliástica, un creciente interés por el "aquí y ahora" del proceso en curso.

La realización de las esperanzas milenaristas puede ocurrir en cualquier momento. Ahora, con la idea liberal humanitaria, el elemento utópico pasa a ocupar un lugar definido en el proceso histórico, pues es el punto culminante de la evolución histórica. En contraste con la concepción anterior de una utopía que irrumpía de repente en el mundo, desde "fuera", esto significa, a la larga, una relativa atenuación de la noción de cambios históricos repentinos. En lo sucesivo, aun la concepción utópica ve el mundo moviéndose en la dirección de una realización de sus metas, de una utopía. Asimismo, desde otro ángulo, la doctrina utópica se alía cada vez más al proceso del *devenir*. La idea que sólo se podría realizar en una remota época, en el curso del continuo desarrollo presente se convierte en una norma que, aplicada a los detalles, realiza mejoras graduales. Allí donde critique los detalles habrá de enfrentarse con el mundo tal como es. Una participación en las tendencias más inmediatas del desarrollo cultural de nuestra época, una fe inquebrantable en el institucionalismo y en el poder formativo de la política y de la economía, tales son las características de los herederos de esa tradición, que en la actualidad no sólo se preocupan por sembrar, sino también por recoger los frutos de la cosecha.

Pero la política de esta ascendente clase social no ha logrado aún dominar el problema concreto de la sociedad, y en las épocas de antagonismo liberal contra el Estado, no acertó a comprender la significación histórica de aquello a lo que las clases dominantes atribuían un valor absoluto, a saber, la importancia del poder y de la pura violencia. Por abstracta que parezca

esta concepción —que se funda teóricamente en la cultura, en el sentido más estrecho, en la filosofía, y en la práctica, en la economía y en la política —, cuando se la considera desde el punto de vista de los conservadores, es, a pesar de todo, en cuanto se halla interesada en acontecimientos históricos, mucho más concreta que la mentalidad milenarista, con su desprendimiento de la historia. Esta proximidad mayor a lo histórico se revela en el hecho de que el sentido histórico del tiempo, que es siempre un síntoma seguro de la estructura mental, es mucho más definido que en la mentalidad quiliástica. Ésta no percibe, como vimos, el proceso del *devenir,* sino únicamente el momento abrupto, el presente preñado de sentido. El tipo de mentalidad que permanece al nivel milenarista no conoce ni reconoce —aunque sus adversarios hayan aceptado ese punto de vista— ya sea un camino que conduzca a una meta o un proceso de desarrollo: sólo conoce los flujos y los reflujos del tiempo. El revolucionarismo anárquico, por ejemplo, en el que la mentalidad quiliástica se conserva en su forma más pura y auténtica, considera los tiempos modernos, desde la decadencia de la Edad Media, como una sola revolución. "Forma parte del hecho y del concepto de revolución que, como una fiebre de convalecencia, se produce entre dos ataques de enfermedad. No existiría si no la hubiera precedido el cansancio y si no la siguiera el agotamiento."[29] Así, pues, aunque esta concepción aprende mucho de sus adversarios y tiene visos ora de conservadora, ora de socialista, surge, aun hoy, en los momentos decisivos.

El concepto absoluto que el milenarismo se forma del "ahora", y que no le permite percibir el desarrollo, nos proporciona, sin embargo, una diferenciación cualitativa del tiempo. Conforme a este concepto, existen épocas preñadas de sentido y otras desprovistas de él. En este hecho radica un método histórico-filosófico que servirá para establecer una diferenciación de los acontecimientos históricos. Su importancia sólo se podrá apreciar después de poner de manifiesto que aun una consideración empírica de la historia es imposible sin una diferenciación histórico-filosófica del tiempo (a menudo latente y por lo tanto imperceptible en sus efectos). Aunque a primera vista pueda parecer increíble, el primer intento, que antes mencionamos, de una ordenación cualitativa de los tiempos históricos surge del distanciamiento y de la experiencia extática de los milenaristas. La mentalidad normativa liberal contiene también esa diferenciación cualitativa de los acontecimientos históricos, y, además, sólo siente desprecio, por considerarlo como un mal, por todo lo que se ha vuelto parte del pasado o es parte del

presente. Aplaza la verdadera realización de esas normas a un remoto futuro y, al mismo tiempo, muy diferente en esto del milenarista que anticipa su realización en algún punto extático situado más allá de la historia, lo ve como surgiendo del proceso de *devenir* en el *aquí* y *ahora,* surgiendo de los acontecimientos de la vida cotidiana. Así se ha formado, como vimos, la concepción típicamente lineal de la evolución y la relación, hasta cierto punto directa, que existe entre una meta anteriormente trascendental y significativa, y la actual existencia real.

La idea liberal es inteligible sólo como contrapartida de la actitud extática del milenarista que a menudo se oculta detrás de una fachada racionalista y ofrece, histórica y socialmente, una constante amenaza potencial al liberalismo. Es un grito de batalla contra la capa social cuyo poder proviene de su posición heredada, dentro del orden establecido, y que es capaz de dominar el aquí y ahora, al principio inconscientemente, y luego por el cálculo racional. Aquí vemos cómo diferentes utopías pueden moldear toda la estructura de la conciencia, y reflejar la divergencia entre dos mundos históricos y las dos clases sociales correspondientes, fundamentalmente diferentes, cuyas concepciones encarnan.

El milenarismo tuvo su periodo de existencia en el mundo de la Edad Media decadente, periodo de tremenda desintegración. Todo estaba en conflicto con todo. En el mundo de los nobles, de los patricios, de los burgueses, de los jornaleros, de los vagabundos y de los mercenarios, todos peleaban contra todos. Era un mundo de confusión y de inquietud, en que los impulsos más profundos del espíritu humano buscaban una expresión exterior. En tal conflicto, las ideologías no cristalizaban en una forma muy clara, y no siempre resulta fácil determinar de un modo preciso la posición social a la que cada una pertenecía. Como lo vio claramente Engels, la Guerra Campesina redujo por primera vez a términos más sencillos y menos ambiguos la vorágine espiritual e intelectual de la Reforma.[30] Se vuelve cada vez más patente que la experiencia milenarista es característica de las capas más bajas de la sociedad. Debajo, se halla una estructura mental propia de los campesinos oprimidos, de los obreros, un incipiente *Lumpenproletariat,* predicadores fanáticos, etcétera.[31]

Transcurrió mucho tiempo antes de que apareciera la forma siguiente de la utopía. Entre tanto, el mundo social había sufrido una completa transformación. “El caballero se convirtió en funcionario, el aldeano en obediente ciudadano” (Freyer). Esa forma de utopía no fue la expresión de la clase

más baja en el orden social, sino más bien la de la clase media que se estaba disciplinando por medio de una cultura consciente; consideraba la ética y la cultura intelectual como su principal justificación (contra la nobleza), y, sin quererlo, cambiaba las bases de la experiencia, de un plan extático a uno educativo.

Por abstracta que parezca la idea liberal, desde el punto de vista de los milenaristas o conforme al criterio concreto de los conservadores, a pesar de todo, dio vida a uno de los periodos más importantes de la historia moderna. Su carácter abstracto, que sólo gradualmente descubrió la crítica derechista e izquierdista, nunca fue percibido por los portavoces originales de la idea. Tal vez en esa indeterminación que dejaba abiertas tantas y tan variadas posibilidades y que estimulaba la fantasía, había esa fresca y juvenil cualidad, ese sugestivo y salubre ambiente que respiró aún el viejo Hegel, a pesar de su retorno al conservatismo, cuando, en los últimos días de su vida, recordaba el vigoroso choque de las ideas durante el periodo revolucionario. En contraste con las sombrías profundidades de la agitación milenarista, los elementos centrales de la mentalidad intelectual se abrieron a la clara luz del día. La afición dominante a la "ilustración", la esperanza de que, al fin, amanecería en el mundo, ha sobrevivido mucho tiempo para dar a esas ideas, aun en esta su etapa última, su convincente poder.

Sin embargo, además de esa promesa que estimuló la fantasía y dirigió su mirada a lejanos horizontes, la fuerza propulsora de las ideas liberales de la época de las Luces se debió a que apelaban al libre albedrío y conservaban vivo el sentimiento del ser indeterminado e incondicionado. El carácter distintivo de la mentalidad conservadora consistió en embotar y quitar el filo a esta experiencia. Y si se quiere formular la obra central del conservatismo en una sola frase, habrá que decir que, en contraste consciente con la concepción liberal, dio positivo énfasis a la noción de la determinación de nuestro criterio y de nuestra conducta.

La tercera forma de la mentalidad utópica: La idea conservadora

La mentalidad conservadora como tal no siente afición alguna por las teorías. Esto concuerda con el hecho de que los seres humanos no hacen teo-

rías respecto de situaciones reales en las que están viviendo, mientras se hallan bien adaptados a ellas. Tienden, en tales condiciones de existencia, a considerar el ambiente como parte de un orden natural que, por consiguiente, no ofrece ningún problema. La mentalidad conservadora en sí no tiene utopía. Se halla, dentro de su propia estructura, en perfecta armonía. Carece de todas las reflexiones e iluminaciones del proceso histórico que provienen de una aspiración al progreso. El tipo del conocimiento conservador es, originalmente, de índole práctica. Consiste en orientaciones habituales y a menudo reflexivas hacia los factores inmanentes a la situación. Hay elementos ideales que perduran en el presente como vestigios de la tensión de periodos anteriores, en que el mundo no se había estabilizado, y que ahora operan sólo ideológicamente: son, verbigracia, creencias, religiones y mitos desterrados a un reino que está más allá de la historia. En tal etapa, el pensamiento, como lo indicamos ya, se inclina a aceptar el mundo circundante con toda la accidentalidad de su concreción, como si fuera el propio orden del mundo, que se debe aceptar como es y que no ofrece problema alguno. Sólo el contraataque de las clases de la oposición y su tendencia a rebasar los límites del orden existente, hace que la mentalidad conservadora inquiera las bases de su propio dominio, y produce necesariamente entre los conservadores reflexiones históricas y filosóficas respecto de ellos mismos. Así surge una contrautopía que sirve como medio de orientación y defensa.

Si las clases socialmente ascendentes no hubieran planteado estos problemas, y si no los hubiesen expresado en sus respectivas contraideologías, la tendencia del conservatismo a adquirir conciencia de sí mismo hubiera permanecido latente y el concepto conservador no hubiera pasado de ser una conducta inconsciente. Pero el ataque ideológico de un grupo socialmente ascendente que representa una nueva época, proporciona, de hecho, una conciencia de las actitudes y de las ideas que se afirman únicamente en la vida y en la acción. Azuzada por teorías opuestas, la mentalidad conservadora descubre su *idea,* sólo *ex post facto.*[32] No es casualidad que, en tanto que todos los grupos progresistas consideran que la idea precede al acto, para el conservador Hegel la idea de una realidad histórica se vuelve visible sólo posteriormente, cuando el mundo se ha incorporado a una nueva forma fija: “Sólo diré una palabra más respecto del deseo de enseñar al mundo lo que debería ser. Para tal propósito, la filosofía, cuando menos, llega siempre demasiado tarde. La filosofía como pensamiento del mundo no aparece hasta que la realidad ha llevado a cabo su proceso formativo y se

presenta madura. Así, pues, la historia corrobora las enseñanzas de la concepción según la cual sólo en la madurez de la realidad el ideal se presenta como la contrapartida de lo real, aprehende el mundo real en su sustancia, y lo moldea en un reino espiritual. Cuando la filosofía pinta en gris lo que es gris, una forma de vida ha envejecido, y por medio del gris no es posible rejuvenecerla, sino únicamente conocerla. El búho de Minerva emprende el vuelo tardíamente cuando se adensan las sombras de la noche".[33] En la mentalidad conservadora, verdaderamente el "búho de Minerva" sólo emprende el vuelo al acercarse el crepúsculo.

En su forma original, la mentalidad conservadora no puso su interés, como ya lo indicamos, en las ideas. Su adversario liberal fue el que la obligó, por decirlo así, a entrar en la palestra. La característica peculiar del desarrollo intelectual parece radicar precisamente en el hecho de que el enemigo más reciente impone el ritmo y la forma de la batalla. De seguro, hay escasísima verdad en la llamada idea progresista de que sólo lo nuevo tiene una perspectiva de futura duración, y que todo lo demás muere gradualmente. Lo que ocurre es más bien que lo viejo, impulsado por lo nuevo, debe constantemente transformarse y adaptarse al nivel de su adversario más reciente. Así, pues, los que han estado operando con modos de pensar más viejos, cuando se enfrenten con argumentos sociológicos, deberán recurrir a procedimientos semejantes. De esta suerte, a principios del siglo XIX, el pensamiento liberal intelectualista obligó a los conservadores a interpretarse a sí mismos por medios intelectualistas.

Resulta interesante observar que las genuinas clases sociales conservadoras, que habían adquirido anteriormente cierta estabilidad por apego a la tierra (Möser, v. d. Marwitz), no acertaron a interpretar teóricamente su propia posición, y correspondió a un cuerpo de ideólogos adheridos a los conservadores la tarea de descubrir la idea conservadora.

La obra realizada en esa dirección por los románticos conservadores, y en particular por Hegel, consistió en su análisis intelectual del sentido de la existencia conservadora. Con semejante punto de partida, proporcionaron una interpretación intelectual de la actitud ante el mundo que ya se hallaba implícita en la conducta real, pero que no se había vuelto aún explícita. Por eso, en el caso de los conservadores, lo que corresponde a la *idea* es, en sustancia, algo que difiere profundamente de la idea liberal. La obra principal de Hegel consistió en elevar frente a aquélla una contrapartida conservadora, no en el sentido de que preparó una actitud y un modo de conducta, sino

más bien de que elevó un modo de experiencia real a un nivel intelectual y puso de relieve las características que lo distinguen de la actitud liberal ante el mundo.

Los conservadores consideraron la idea liberal que caracterizó la época de las Luces como algo vaporoso y falto de concreción. Desde ese ángulo, dirigieron su ataque contra ella y la desprestigiaron. Hegel no vio en ella más que una "opinión" —una imagen escueta—, una posibilidad detrás de la cual se refugia, se salva y escapa uno de las exigencias de la hora.

En cuanto se oponían a esa mera "opinión", a esa vacua imagen subjetiva, los conservadores concibieron la idea como algo arraigado en la realidad viviente y que se expresa concretamente en ella. El sentido y la realidad, la norma y la existencia, no se pueden separar aquí, porque la idea utópica, la "idea concretizada", se halla presente en el mundo, en un sentido vital. Lo que en el liberalismo no pasa de ser una norma formal, adquiere en el conservatismo un contenido concreto en las leyes vigentes del Estado. En las objetivaciones de la cultura, en el arte y la ciencia, la espiritualidad se despliega, y la idea se expresa con su tangible plenitud.

Observamos antes que, en la utopía liberal, en la idea humanitaria, en contraste con el éxtasis quiliástico, existe una relativa aproximación al "aquí y ahora". En el conservatismo, vemos que el proceso de acercamiento al "aquí y ahora" es completo. En este caso, la utopía, desde el principio, se incorpora a la realidad existente.

A esto, sin duda, se debe el hecho de que la realidad, el "aquí y ahora", no se considere como realidad del mal, sino como encarnación de los valores y de los significados más altos.

Aunque es cierto que la utopía, o la idea, se ha vuelto completamente congruente con la realidad concretamente existente, es decir, se ha asimilado a ella, esta modalidad de experiencia —cuando menos en el punto más elevado del periodo creador de esta corriente— no conduce a una eliminación de tensiones y a una inerte y pasiva aceptación de la situación, tal como es. Cierta tensión entre la idea y la existencia surge del hecho de que no todos los elementos de dicha existencia entrañan un sentido, y siempre se necesita distinguir entre lo que es esencial y lo que no lo es, pues el presente nos pone constantemente frente a nuevas tareas y problemas que no se ha logrado aún dominar. Para llegar a alguna norma de orientación, no se debería confiar en los impulsos subjetivos, sino más bien recurrir a aquellas fuerzas e ideas que se han objetivado en nosotros y en nuestro pasado, en el

espíritu que, hasta ahora, ha actuado por medio de nosotros para crear esto: nuestras obras. Pero esa idea, ese espíritu, no es posible conjurarlo racionalmente ni elegirlo arbitrariamente como el mejor entre determinado número de posibilidades. Está en nosotros, ya sea como "una fuerza que trabaja en silencio" (Savigny), subjetivamente percibida, o como una entelequia que se manifiesta en las creaciones colectivas de la comunidad, del pueblo, de la nación o del Estado, como una forma interior que, en su mayor parte, sólo es perceptible morfológicamente. La orientación morfológica, dirigida hacia el idioma, el arte y el Estado, se desarrolla a partir de ese punto. Casi al mismo tiempo que la idea liberal dio un impulso al orden existente y estimuló la especulación constructiva, Goethe se apartó de ese método activo para dedicarse a la contemplación —a la morfología—. Trató de emplear la percepción intuitiva como instrumento de ciencia. El método de la escuela histórica es hasta cierto punto parecido al de Goethe. Ambos siguen la "emanación" de las ideas a través de la observación del idioma, de la costumbre, de la ley, etc., no por medio de generalizaciones abstractas, sino más bien valiéndose de la intuición simpática y de la descripción morfológica.

En este caso, también, la idea que asume cierta posición central en la experiencia política (es decir, la forma de utopía que corresponde a esta posición social) ayudó a moldear ese segmento de la vida intelectual que se hallaba vinculado con la política. En todas las variedades de estas búsquedas de la "forma interna", persiste la misma actitud conservadora de determinismo y, cuando se la proyecta hacia adelante, encuentra también su expresión en el énfasis que se concede a la determinación histórica. Según esta concepción y desde el punto de vista de esa actitud hacia el mundo, el hombre no es en forma alguna completamente libre. Todas las cosas en general y cada una en particular no son posibles en cualquier tiempo y en cualquier comunidad histórica. La forma interna de la individualidad histórica existente en cierta época, ya sea una personalidad individual o el espíritu del pueblo, y las condiciones exteriores, junto con el pasado que yace detrás de aquéllas, determinan la forma de las cosas venideras. Por eso, la configuración histórica existente en determinado tiempo no puede construirse artificialmente, sino que crece como una planta, a partir de su semilla.[34]

Aun la forma conservadora de la utopía, la noción de una idea encarnada y expresada en la realidad, es, en último análisis, inteligible solamente a

la luz de sus luchas con las demás formas de utopía existentes. Su adversario inmediato es la idea liberal que se ha traducido en términos racionalistas. En tanto que en esta última se acentúa lo normativo, el "debería" en la experiencia, en el conservatismo el énfasis se desplaza hacia la realidad existente, hacia el "es". Por el mero hecho de que existe, una cosa adquiere un valor más alto, ya sea, como en el caso de Hegel, debido a la mayor y más elevada racionalidad que entraña, o, como en el caso de Stahl, por los engañosos y fascinantes efectos de su irracionalidad. "Hay algo maravilloso en darse cuenta de algo de lo que puede decirse: '¡Existe!' –'Éste es tu padre, éste es tu amigo, y gracias a ellos has llegado a esta posición.' '¿Por qué precisamente a ésta?' '¿Por qué eres tú precisamente la persona que eres?' Tal incomprensibilidad consiste en el hecho de que la existencia nunca puede integrarse completamente en el pensamiento, y de que la existencia no es una necesidad lógica, sino que se funda en un poder superior y autónomo."[35] Aquí el fuerte antagonismo entre la idea encarnada y expresada en la realidad, por una parte, y que meramente existe, por la otra (derivada de los serenos días del conservatismo), tiende a transformarse en una congruencia perfecta, y el quietismo conservador propende a justificar, por medios irracionales, todo cuanto existe.

El sentido del tiempo de ese modo de experiencia y de pensamiento es completamente opuesto al del liberalismo. En tanto que para éste el futuro era todo y el pasado nada, el modo de experimentar el tiempo del conservatismo halló la mejor corroboración de su sentido de la determinación histórica en el descubrimiento de la importancia del pasado, en el descubrimiento del tiempo como creador de valores. El tiempo no existía en forma alguna en la mentalidad quiliástica,[36] y existió para el liberalismo sólo en cuanto era capaz de producir un progreso en el futuro. Mas para el conservatismo todo cuanto existe posee un valor positivo y nominal, por el solo hecho de que ha llegado a existir gradual y paulatinamente. Por lo tanto, la atención se dirige no únicamente hacia el pasado, y no sólo se intenta redimir a aquél del olvido, sino que el carácter presente e inmediato de todo el pasado se vuelve objeto de una experiencia real. En tal concepción la historia ya no se concibe como una mera extensión unilineal en el tiempo, ni consiste meramente en unir a la línea que conduce del presente al futuro la que conduce del pasado al presente. La concepción del tiempo de que aquí se trata tiene una tercera dimensión imaginaria, que deriva del hecho de que el pasado se experimenta y concibe como un presente virtual. "La vida del

espíritu contemporáneo es un ciclo de etapas, que, por una parte, siguen teniendo una coexistencia sincrónica, y sólo desde otro punto de vista aparecen como una secuencia de tiempo ya pasado. Las experiencias que el espíritu parece tener detrás de él, existen también en las profundidades de su ser presente" (Hegel).[37]

La experiencia quiliástica se realizó fuera del tiempo, pero cuando irrumpió en el reino temporal, santificó el momento oportuno. La experiencia liberal establece una relación entre la existencia y la utopía al situar la idea, en cuanto ésta es una meta preñada de sentido, en el porvenir, y, por medio del progreso, al permitir que las promesas de la utopía, cuando menos en cierto respecto, se realicen gradualmente en medio de nosotros. La experiencia conservadora inmerge al espíritu, que antes se creía llegar a nosotros desde fuera y al que dábamos expresión en lo que realmente es, permitiéndole así que se vuelva objetivo, que se difunda en todas las dimensiones, y dotando, por consiguiente, a cualquier acontecimiento con un valor inmanente e intrínseco.

El modo de experiencia conservador, fuera de su lucha con la idea liberal, tuvo que librar también su batalla contra la concepción quiliástica, a la que siempre había considerado como un enemigo interno. El mismo experimento quiliástico, que en la época de los anabaptistas empezó a desempeñar un importante papel en el mundo, tenía otro destino en reserva, algo diferente de los mencionados antes. En efecto, ya vimos que existen tres tendencias alternativas en la experiencia quiliástica. O bien permanece inmutada y persiste en su primitiva forma eruptiva, a menudo vinculada con las ideologías más radicalmente divergentes —como, por ejemplo, en el anarquismo extremista—, o se somete y desaparece o "se sublima" en una idea. Por último, sigue otro camino, que se aparta de los anteriores, cuando mantiene su tendencia extática y supertemporal, al ensimismarse y volverse interior, después de lo cual ya no se atreve a aventurarse en el mundo y pierde su contacto con los acontecimientos. Constreñido por circunstancias exteriores, el modo de experiencia del quiliasmo extático siguió, en Alemania, hasta cierto punto, ese camino interior. Las corrientes ocultas del pietismo, que es posible descubrir durante largos periodos en países alemanes, representa ese vuelco hacia lo interior de lo que antaño fue un quiliasmo extático.

Aun cuando se vuelve interior, la experiencia extática representa un peligro para el orden existente, pues constantemente siente la tentación de ex-

teriorizarse, y sólo una prolongada disciplina y una rigurosa represión logran transformarlo en quietismo. La ortodoxia se ensañó contra el pietismo, y celebró una alianza con él únicamente cuando la embestida revolucionaria necesitó la unión de todas las fuerzas disponibles para la espiritualización de los poderes existentes. Bajo una presión exterior y debido a situaciones estructurales inteligibles desde el punto de vista sociológico, la experiencia quiliástica, gracias precisamente a esa interiorización, sufrió un cambio de carácter muy natural. Aquí, como en lo demás, la interpretación estructural de los factores socialmente "internos" y "externos" se puede seguir en detalle. Mientras que, al origen, la experiencia quiliástica manifestó un impulso robusto y corpóreo, cuando se le reprimió, se volvió suavemente inofensivo y etéreo, se convirtió en platónico entusiasmo, y el elemento extático revivió, aunque en forma suavemente sedante, en la experiencia pietista "del despertar".

Sin embargo, lo verdaderamente importante, para las relaciones que deseamos estudiar, es que, gracias a la pérdida de contacto con el mundo en los procesos reales del devenir (contacto que, cuando se le considera desde el punto de vista del todo, ocupa un lugar en la esfera política y no en la vida privada), esa actitud desarrolla una incertidumbre interna. En lugar del tono autoritario de la profecía quiliástica, se observa una vacilación, un titubeo, la indecisión pietista ante la acción. La "escuela histórica" en Alemania, con su quietismo y su falta de normas, sólo podrá ser comprendida si se tiene presente su afinidad con el quietismo. Todo cuanto se expresa a sí mismo espontáneamente en una persona activa y que se da por supuesto, se aparta aquí cuidadosamente del conjunto y se convierte en problema. La "decisión" se vuelve una fase independiente de la acción que está preñada de problemas, y esta separación conceptual del acto y de la decisión sólo aumenta la incertidumbre, en vez de suprimirla. La iluminación interior que proporciona el pietismo no brinda solución alguna a la mayor parte de los problemas de la vida cotidiana, y si de repente es necesario actuar en los procesos históricos, será preciso esforzarse en interpretar los acontecimientos de la historia como si fueran indicaciones de la voluntad divina. En este punto se inició el movimiento de la interpretación religiosa de la historia[38] gracias al cual se pudo abrigar la esperanza de eliminar la indecisión en la actividad política. Pero, en vez de hallar una solución para los problemas de la conducta recta, y en vez de buscar en la historia un divino guía, esta incertidumbre interior se proyectó en el mundo.

Es importante para el modo de experiencia activista, conservador, dominar también esta forma de utopía y armonizar las energías latentes y vitales, allí presentes, con su propio espíritu. Lo que es preciso dominar en este caso, es el concepto de la "libertad interior", que constantemente tiende a convertirse en anarquía (en cierta ocasión se manifestó en forma de rebelión contra la Iglesia). Aquí también, la idea conservadora, encarnada en realidad, tiene una influencia represora sobre la utopía adoptada por los enemigos internos. Según la teoría prevalente del conservatismo, la "libertad interior", en su propósito vago e indefinido, debe sujetarse al código moral que ya se ha definido. En vez de "libertad interior", tenemos la "libertad objetiva", a la que debe sujetarse la primera. Metafísicamente, esto se puede interpretar como una armonía preestablecida entre la libertad internamente subjetiva y la exteriormente objetivada. El hecho de que esa corriente de movimiento, que se caracteriza por actitudes pietistas introspectivas, esté de acuerdo con la anterior interpretación, sólo se explica por su fatal impotencia frente a los problemas del mundo. A este respecto, se somete al poder del grupo conservador y a su sentido realista, ya sea rindiéndose incondicionalmente, o batiéndose en retirada refugiándose en algún oscuro rincón. Aun ahora, existen grupos archiconservadores que no quieren oír hablar de los poderes políticos de la época de Bismarck, y que ven en la orientación interior de esa corriente que figuró en la oposición a Bismarck los únicos elementos verdaderamente valiosos de la tradición.[39]

La cuarta forma de la mentalidad utópica: La utopía socialista-comunista

También el modo de pensar y la forma de experiencia socialista y comunista que, en cuanto se refiere a sus orígenes, puede tratarse como una sola unidad, se comprende mejor en su estructura utópica si se le observa desde tres ángulos.

Por una parte, el socialismo tuvo que convertir en radical la utopía liberal, la idea, y por la otra, hubo de reducir a la impotencia o, en determinado caso, vencer completamente la oposición interna de la anarquía en su forma más extrema. Su antagonista conservador es considerado sólo secundariamente, lo mismo que en la vida política pelea uno generalmente con más ri-

gor contra un adversario al que se está cercano que contra uno del que se siente alejado, porque hay una tendencia más fuerte a aceptar insensiblemente la concepción de aquél, y, por lo tanto, es preciso ejercer una vigilancia especial sobre esa tentación interior. Por ejemplo, el comunismo combate con más energía el revisionismo que el conservatismo. Esto nos permite comprender por qué la teoría socialista comunista está en una posición que le permite aprender mucho del conservatismo.

El elemento utópico del socialismo, debido a esta situación de múltiples aspectos y a la última etapa de sus orígenes, presenta una cara de Jano. Representa no sólo un compromiso, sino también una nueva creación basada en una síntesis interior de las varias formas de utopía que han surgido hasta ahora y que han luchado entre ellas en la sociedad.

El socialismo y la utopía liberal son una sola y misma cosa en el sentido de que ambos creen que el reino de la libertad y de la igualdad se realizarán sólo en un remoto futuro.[40] Pero el socialismo coloca este futuro, de un modo característico, en un punto mucho más específicamente determinado del tiempo, verbigracia, en el periodo en que se derrumbe la cultura capitalista. Esa solidaridad del socialismo con la idea liberal, en su orientación hacia una meta situada en el futuro, se explica por el hecho de que ambos rehúsan aceptar directa e inmediatamente, como lo hace el conservatismo, el orden existente. El carácter indefinido y espiritual de la remota meta corresponde, también, a la repulsa conjunta que hacen el socialista y el liberal del frenesí quiliástico y a su reconocimiento común de la necesidad de sublimar las latentes energías extáticas en ideales culturales.

Pero en lo que se refiera a la penetración de la idea en el proceso evolutivo y al desarrollo gradual de la idea, ambas doctrinas difieren: la mentalidad socialista no los concibe en esa forma espiritualmente sublimada. La idea, para ella, es a modo de una nueva sustancia, algo así como un organismo viviente que posee determinadas condiciones de existencia, cuyo conocimiento puede ser objeto de una investigación científica. En tal contexto, las ideas no son sueños y deseos, imperativos imaginarios descendidos de una esfera absoluta; tienen más bien una vida concreta y propia y una función precisa en el proceso total. Se esfuman cuando pasan de moda, y pueden realizarse cuando el proceso social llega a determinada situación estructural. De no ayudarlas en tal forma la realidad, se convierten en “ideologías” falaces.

Si pasamos a examinar el liberalismo, veremos, desde una perspectiva completamente diferente de la que adoptan los conservadores, el carácter puramente formal y abstracto de su idea. La "mera opinión", la mera imagen de la idea que se verifica sólo en la propia actitud subjetiva, se reconoce aquí como algo inadecuado y es atacable desde otro ángulo que el de la oposición conservadora. No basta tener buenas intenciones en lo abstracto y postular en un remoto futuro un reino realizado de la libertad, cuyos elementos no se sujetan a un control. Es necesario, más bien, estudiar las condiciones reales (en este caso, las económicas y las sociales) en las que la realización del deseo puede volverse posible. El camino que conduce del presente a esa lejana meta debe ser explorado con el fin de identificar en el proceso contemporáneo aquellas fuerzas cuyo carácter inmanente y dinámico, bajo nuestra dirección, conduce paso a paso hacia la idea realizada. En tanto que el conservatismo despreció la idea liberal como una mera opinión, el socialismo, en su análisis de la ideología, estableció un coherente método de crítica que constituyó, en efecto, un intento por aniquilar la utopía del adversario, al demostrar que tenía sus raíces en la situación vigente.

Desde entonces, se entabló una desesperada lucha, cuyo objeto era la desintegración fundamental de la creencia del adversario. Cada una de las formas de la mentalidad utópica que hemos estudiado hasta ahora se vuelve contra las demás: se exige que cada una de esas creencias corresponda a la realidad, y en cada caso una forma de existencia constituida de un modo diferente se presenta al adversario como la "realidad". La estructura económica y social de la sociedad se vuelve una absoluta realidad para el socialista. Éste se convierte en el portador de esa totalidad cultural que los conservadores habían percibido ya como una unidad. El concepto conservador del espíritu popular *(Volksgeist)* constituyó el primer esfuerzo para comprender los hechos en apariencia aislados de la vida intelectual y psíquica como emanaciones de un solo centro de energía creadora.

Para los liberales, lo mismo que para los conservadores, esta fuerza propulsora era algo espiritual. En la mentalidad socialista, al contrario, surge de las capas oprimidas, cuya tendencia secular fue siempre materialista, una glorificación de los aspectos materiales de la existencia, que al principio aparecieron como factores meramente negativos y como obstáculos.

Aun en la valoración ontológica de los factores que constituyen el mundo —criterio que es esencialmente característico de cualquier estructura de conciencia— suele predominar poco a poco una jerarquía de valores, que es

el revés de la que adoptan otros modos de pensamiento. Las condiciones "materiales", que antes se consideraban únicamente como malignos obstáculos en el camino de la idea, se hipostasian aquí en el factor que mueve al mundo, en la forma de un determinismo económico que se interpreta en términos materialistas.

La utopía que más estrechas relaciones tiene con la situación histórico-social del mundo, manifiesta su aproximación no sólo colocando su meta cada vez más dentro del armazón de la historia, sino elevando y espiritualizando la estructura social y económica que es inmediatamente asequible. Se observa aquí, en esencia, una integración del sentido del determinismo, propio del conservador, en la utopía progresista que trata de reconstruir el mundo. El conservador, por lo mismo que se concibe como determinado, glorifica el pasado a pesar de su función determinante o tal vez a causa de ella, y al propio tiempo, una vez por todas, da una explicación adecuada del sentido del pasado en el desarrollo histórico. Sin embargo, para los socialistas, la estructura social es la fuerza primordial del momento histórico, y sus poderes formativos (que son glorificados) se consideran como factores determinantes de todo el desarrollo.

El nuevo fenómeno que encontramos aquí, el sentimiento de determinación, es del todo compatible, sin embargo, con una utopía colocada en el futuro. En tanto que la mentalidad conservadora relacionó naturalmente el sentimiento de determinación con la afirmación del presente, el socialismo mezcla una fuerza social progresista con las restricciones que la acción revolucionaria se impone automáticamente a sí misma cuando percibe las fuerzas determinantes de la historia.

Estos dos factores, que al principio estaban vinculados, divergen en el curso del tiempo para formar dos bandos opuestos, pero que ejercen una acción recíproca, dentro del movimiento socialista comunista. Los grupos que conquistaron hace poco el poder y que, al participar en él y al compartir la responsabilidad del orden vigente, quedan ligados a la realidad —a las cosas como son— llegan a ejercer una influencia retrógrada al adoptar un cambio ordenadamente evolutivo. Por otra parte, las capas que no han puesto aún su interés en las cosas como son, se convierten en los portadores de la teoría comunista (y sindicalista), que concede vital importancia a la revolución.

Sin embargo, antes de la división, que corresponde a una etapa más avanzada del proceso, esta mentalidad progresiva tuvo que afianzarse frente

a la oposición de los demás partidos. Hubo que vencer dos obstáculos: el sentido de la indeterminación histórica que implica el quiliasmo, y que tomó la moderna forma de la anarquía radical, y esa misma ceguera a las fuerzas determinantes de la historia que acompaña al sentido de indeterminación de la "idea" liberal.

En la historia de la experiencia milenarista moderna, el conflicto entre Marx y Bakunin fue decisivo.[41] El utopismo milenarista o quiliástico surgió precisamente de ese conflicto.

Cuanto más se esfuerza un grupo, que lucha para adueñarse del poder, por convertirse en partido, tanto menos tolerará un movimiento que, en forma sectaria y eruptiva, se propone, en determinado momento, conquistar por la violencia la fortaleza de la historia. Aquí también, la desaparición de una actitud fundamental —cuando menos en la forma que antes indicamos — está íntimamente relacionada con la desintegración de la realidad social y económica que constituye su fondo (como lo ha demostrado Brupbacher.) [42] La vanguardia de Bakunin, los anarquistas de la Federación del Jura, quedó desintegrada cuando la manufactura doméstica de relojes, que constituía su trabajo y hacía posible su actitud sectaria, fue sustituida por el sistema de producción en fábricas. En lugar de la desorganizada y fluctuante experiencia de la utopía extática, surgió un movimiento revolucionario marxista perfectamente organizado. Así, pues, vemos también aquí cómo la forma en que concibe el tiempo un grupo pone de manifiesto mejor que nada la utopía de acuerdo con la cual se organiza su conciencia. El tiempo se concibe en tal doctrina como una serie de puntos estratégicos.

La desintegración de la utopía extática de los anarquistas fue abrupta y brutal, pero el proceso mismo de la historia la imponía ineludiblemente. Una visión de apasionada profundidad desapareció de la escena política y el sentido del determinismo prevaleció y rigió una esfera más amplia.

El pensamiento liberal está relacionado con el pensamiento anarquista por el hecho de que también él tiene un sentido del indeterminismo, aunque (como vimos antes) por medio de la idea de progreso, se acercó relativamente al proceso histórico concreto. El sentido liberal del indeterminismo se fundaba en la creencia en una inmediata relación con una esfera absoluta de imperativos éticos, con la *idea* misma. Esta esfera no derivaba su validez de la historia; sin embargo, para el liberal, la idea podía convertirse en la fuerza impulsora. El proceso histórico no produce las ideas; más bien puede decirse que el descubrimiento de las ideas, su difusión y la "ilustración" por

ellas crean las fuerzas históricas. Una verdadera revolución copernicana se realizó cuando el hombre empezó a ver la validez y la influencia de las ideas, como factores condicionados, y el desarrollo de las mismas como vinculado a la existencia, a considerar no sólo a su propio yo, sino también la existencia y parte integrante del proceso histórico-social. Lo importante para el socialismo no fue combatir esa mentalidad absolutista entre sus adversarios, sino establecer en su propio bando la nueva actitud, en oposición con el idealismo aun dominante. Muy pronto se empezaron a abandonar las utopías de la "gran burguesía", cuyo mejor análisis sigue siendo el que hizo Engels.

Saint-Simon, Fourier y Owen soñaban aún sus utopías en el antiguo estilo intelectual, aunque llevaban ya el sello de las ideas socialistas. Su situación al margen de la sociedad se expresaba en descubrimientos que abrían nuevas perspectivas sociales y económicas; sin embargo, en su método, conservaban el concepto de lo indeterminado, característico de la Ilustración. "El socialismo es para todos ellos la expresión de la verdad, de la razón y de la justicia absolutas, y bastará descubrirlo para que conquiste al mundo con su propia fuerza."[43] Aquí, también, era preciso desterrar una idea, y el sentido del determinismo histórico desplazó las otras formas rivales de utopía. La mentalidad socialista, en un sentido mucho más fundamental que la idea liberal, representa una redefinición de la utopía en términos de realidad. Sólo al final del proceso la idea permanece en su indeterminación e indefinición profética, pero el camino que conduce de las cosas como son a la realización de la idea está ya claramente trazado social e históricamente, y marcado con jalones.

Hay una diferencia en la manera de experimentar el tiempo histórico, en esta doctrina: en tanto que el liberal concebía el futuro como una línea directa y recta que conducía a una meta, se hace ahora una distinción entre lo cercano y lo remoto, distinción cuyo origen puede encontrarse en Condorcet y que es tan importante para el pensamiento como para la acción. El conservatismo ya había diferenciado el pasado del mismo modo, pero aunque su utopía tendía cada vez más hacia una completa armonía con la etapa de realidad alcanzada en la época, el futuro permanecía absolutamente indiferenciado para el conservador. Sólo por medio de un sentido del determinismo y una vívida visión del futuro fue posible crear un sentido histórico del tiempo de tres dimensiones. Pero esta perspectiva más completa del tiempo his-

tórico, que el conservatismo había creado ya para el pasado, posee aquí una estructura completamente diferente.

Toda experiencia del presente lleva consigo una tercera dimensión no sólo porque todo acontecimiento pasado se halla virtualmente presente, sino también porque el futuro se prepara en aquél. No sólo el pasado, sino también el futuro tienen una existencia virtual en el presente. Se puede calcular el peso de cada uno de los factores existentes en el presente y determinar las tendencias latentes en esas fuerzas sólo a condición de comprender el presente a la luz de su realización concreta en el futuro.[44]

En tanto que el concepto liberal del futuro era completamente formal, aquí se nos presenta un proceso de concretización gradual. Aunque esta realización del presente por el futuro, que viene a completarlo, es fruto ante todo de la voluntad y de imágenes de deseos, esa lucha por alcanzar una meta actúa como un factor heurísticamente selectivo a la vez en la investigación y en la acción. Según este punto de vista, el futuro siempre se está poniendo a prueba en el presente. Al mismo tiempo, la "idea", que al principio era sólo una vaga profecía, se corrige constantemente y se vuelve cada vez más concreta, porque el presente se prolonga en el futuro. La "idea" socialista, en su interacción con acontecimientos "reales", obra no como un principio meramente formal y trascendente, que rige desde el exterior al acontecimiento, sino más bien como una "tendencia" dentro de la matriz de esa realidad que continuamente se corrige con referencia a este su contexto. La investigación concreta de la interdependencia de toda la cadena de acontecimientos, desde lo económico hasta lo psíquico y lo intelectual, deberá unir observaciones aisladas en una unidad funcional, a la que servirá de fondo el todo en proceso de desarrollo.

En tal forma, nuestra concepción de la historia queda integrada dentro de un armazón más concreto, más diferenciado, y a la vez más flexible. Examinamos cada acontecimiento con el fin de desentrañar su sentido y de determinar su posición dentro de toda la estructura del desarrollo.

De seguro la zona de libre elección se vuelve cada vez más reducida, en esta concepción se descubren más determinantes, pues no sólo el pasado es un factor determinante, sino que la situación económica y social del presente condiciona también el acontecimiento posible. El propósito orientador no consiste aquí en una actividad basada en ciegos impulsos hacia un "aquí" y un "ahora" arbitrariamente elegidos, sino más bien en concentrar la atención en un punto de ataque favorable, dentro del conjunto estructural en el

cual existimos. La tarea del líder político consistirá, pues, en reforzar deliberadamente las fuerzas cuya dinámica parece determinar un impulso en la dirección deseada por él, y en canalizar hacia su propia dirección o cuando menos en reducir a la impotencia aquellas que parecen desfavorables. La existencia histórica se convierte en tal forma en un plan estratégico. Todo, en la historia, se experimenta como un fenómeno intelectual y volitivamente controlable.

En este caso, también, el punto de vista formulado primitivamente en la palestra política penetra toda la vida cultural: de la investigación acerca de la determinación social de la historia surge la sociología, y ésta, a su vez, se convierte en la ciencia clave cuyo concepto impregna todas las ciencias históricas especializadas que han llegado a un estado similar de desarrollo. La confianza y la seguridad, frutos del sentimiento de determinismo, producen al mismo tiempo un escepticismo creador y un impulso *(élan)* disciplinado. Una clase especial de "realismo" invade el dominio del arte. El idealismo del burgués filisteo de mediados del siglo XIX se ha esfumado, y mientras exista una fecunda tensión entre el ideal y la existencia, los valores trascendentes, que en lo sucesivo se habrán de concebir como incorporados a la existencia real, se buscarán en lo cercano y en lo inmediato.

La utopía en la situación contemporánea

En el momento actual, el problema ha asumido su forma genuina y única. El mismo proceso histórico nos muestra el descenso gradual y mayor aproximación a la vida real, de una utopía que en una época trascendió completamente la historia. A medida que se acerca más a la realidad histórica, su forma sufre cambios funcionales y sustanciales. Lo que al origen se hallaba en absoluta oposición con la realidad histórica, tiende ahora, según el modelo del conservatismo, a perder su carácter de oposición. Por supuesto, ninguna de las formas de esas fuerzas dinámicas que emergen en una secuencia histórica desaparece nunca enteramente, y en ningún tiempo predomina exclusivamente una de ellas. La coexistencia de esas fuerzas, su oposición recíproca, lo mismo que su constante interpenetración, producen formas de las que surge la riqueza de la experiencia histórica.

Para no oscurecer lo decisivo con un exceso de detalles, sólo indicamos las tendencias importantes en toda esta variedad y las pusimos de relieve describiéndolas como tipos ideales. Aun cuando en el curso de la historia nada se pierde realmente en la multiplicidad de cosas y acontecimientos, es posible mostrar con creciente claridad varios grados de dominación y disposición de esas fuerzas que actúan en la sociedad. Las ideas, las formas de pensamiento y las energías psíquicas persisten y se transforman en estrecha unión con las fuerzas sociales. Nunca es un mero accidente el que aparezcan en determinados momentos del proceso social.

Respecto a esto, se puede ver una determinante estructural, que cuando menos vale la pena indicar. Cuanto más extensa es la clase que logra dominar relativamente las condiciones concretas de la existencia, cuanto mayores son las oportunidades de una victoria obtenida por medio de una evolución pacífica, tanto más probable es que esa clase tome el camino del conservatismo. Esto significa, sin embargo, que los diversos movimientos habrán renunciado a los elementos utópicos en sus propios modos de vivir.

Lo anterior queda comprobado hasta la evidencia por el hecho, ya mencionado, de que la forma más pura de la moderna mentalidad quiliástica, tal como está representada en el anarquismo radical, desaparece casi enteramente de la escena política, a consecuencia de lo cual un elemento de tensión se elimina de las demás formas de la utopía política.

Es cierto que muchos de los elementos que constituyen la actitud quiliástica se trasmutaron y refugiaron en el sindicalismo y en el bolchevismo, y fueron asimilados e incorporados a la actividad de esos movimientos. Así, la función que corresponde a esas doctrinas, en particular al bolchevismo, consiste en acelerar y catalizar, más bien que en deificar, la acción revolucionaria.

La utopía disminuye de intensidad debido también a otra causa: en efecto, como se formó en una etapa tardía de desarrollo, tiende a acercarse cada vez más al proceso histórico-social. En este sentido, las ideas liberales, socialistas y conservadoras son meramente diferentes etapas y formas opuestas del proceso que, al alejarse del milenarismo, se acerca a los acontecimientos de este mundo.

Todas estas formas contrarias de la utopía quiliástica se desarrollan en estrecha conexión con el destino de las capas sociales que las adoptaron al principio. Son, como ya vimos, formas moderadas del éxtasis quiliástico original, pero en el curso de su desarrollo ulterior eliminan esos últimos

vestigios utópicos y se acercan sin querer a una actitud conservadora. Es, al parecer, una ley generalmente válida de la estructura del desarrollo intelectual que cuando nuevos grupos logran penetrar en una situación ya establecida, no aceptan de buenas a primeras las ideologías que se han elaborado ya para esa situación, sino que más bien adaptan las ideas que traen consigo a la nueva situación. Así el liberalismo y el socialismo, al penetrar en una situación que conducía al conservatismo, aceptaron en forma intermitente las ideas que el conservatismo les ofrecía como modelos, pero en general prefirieron adaptar las ideologías originales que traían con ellos a la nueva situación. Cuando esas capas llegaron a ocupar la posición social que anteriormente correspondía a los conservadores, desarrollaron en forma absolutamente espontánea un sentimiento de la vida y modos de pensamiento estructuralmente relacionados con el conservatismo. La visión inicial que el conservador tiene de la estructura del determinismo histórico, el énfasis y, allí donde es posible, la excesiva acentuación de las fuerzas que actúan en silencio, la continua absorción del elemento utópico en la vida diaria, aparecen también en el pensamiento de esas capas, a veces en forma de una nueva creación espontánea, a veces como una reinterpretación de las antiguas normas conservadoras.

Así observamos que, debido al proceso social, se produce un relativo abandono de la utopía en varios puntos y formas. Este proceso, que posee ya una peculiar cualidad dinámica, acelera su ritmo y aumenta de intensidad cuando diferentes formas coexistentes de la mentalidad utópica se destruyen mutuamente, en pugna unas con otras. El conflicto de las varias formas de la utopía no conduce forzosamente al aniquilamiento de la propia doctrina utópica, pues la lucha, por sí sola, no consigue sino aumentar la intensidad utópica. La forma moderna de tal conflicto es, sin embargo, peculiar, pues la destrucción del adversario no se realiza en un plan utópico, hecho que es claramente perceptible por la forma en que los socialistas se han dedicado a desenmascarar las ideologías de sus enemigos.[45] No acusamos al adversario de que está adorando falsos ídolos; destruimos más bien la intensidad de su idea mostrando que histórica y socialmente está determinada.

El pensamiento socialista, que hasta ahora ha desenmascarado todas las utopías e ideologías de sus adversarios, nunca planteó el problema del determinismo respecto de su propia posición. Nunca aplicó a sí mismo su propio método, ni refrenó su deseo de ser absoluto. Sin embargo, es inevitable que aquí también el elemento utópico desaparezca a medida que aumenta el

sentido del determinismo. Así abordamos una situación en que el elemento utópico, a través de sus muchas formas divergentes, se ha aniquilado por completo a sí mismo (cuando menos en la política). Si se intenta seguir tendencias actuales y proyectarlas en el futuro, la profecía de Gottfried Keller: "Se obstruirá el triunfo final de la libertad",[46] empieza a asumir, cuando menos para nosotros, un significado alarmante.

Los síntomas de esa "obstrucción" se revelan en muchos fenómenos contemporáneos, y se pueden concebir claramente como irradiaciones de la situación política y social en las esferas más remotas de la vida cultural. En verdad, cuanto más activamente colabora un partido ascendente en una coalición parlamentaria, y cuanto más abandona sus originales impulsos utópicos y su amplia perspectiva, tantas más probabilidades existen de que su interés en detalles concretos y aislados absorba su poder de transformar la sociedad. Al mismo tiempo que se realiza un cambio en la esfera política se observa otro en la visión científica que corresponde a las exigencias políticas, es decir, lo que en un tiempo fue meramente un esquema formal y un concepto abstracto y total, tiende a disolverse en la investigación de problemas específicos e independientes. La lucha utópica hacia una meta y la capacidad, estrechamente relacionada, de una amplia perspectiva, se desintegran en la comisión parlamentaria y en el movimiento sindical en un mero cuerpo de orientaciones y directivas para dominar un gran número de detalles concretos, con el fin de adoptar una posición política con respecto a ellos. Asimismo, en el dominio de la investigación, lo que antes era una concepción del mundo unificada y sistematizada se convierte, cuando se intenta tratar los problemas individuales, en una simple perspectiva orientadora y en un principio heurístico. Pero como las formas antagónicas de utopía pasan por el mismo ciclo vital, dejan, cada vez más, en el ramo de la ciencia, como en el de la práctica parlamentaria, artículos de fe contrarios, y se convierten gradualmente en partidos rivales, o en posibles hipótesis de investigación. En tanto que en una época de ideales liberales la filosofía refleja mejor la situación social e intelectual, hoy en día la condición interna de las situaciones social e intelectual se refleja más en las diversas formas que adopta la sociología.

La concepción sociológica de las clases que llegan al poder sufre transformaciones en ciertos puntos particulares. Estas teorías sociológicas, como nuestra concepción cotidiana del mundo, encarnan los "posibles puntos de vista" en pugna, que sólo son transformaciones graduales de utopías ante-

riores. Lo raro de esta situación es que, en esta lucha por llegar a una perspectiva social más justa y exacta, todos esos puntos de vista y métodos opuestos no se "desacreditan" los unos a los otros en lo más mínimo; esto es, no se advierte que sean fútiles o erróneos. Antes bien, se revela cada vez más claramente que es posible tener pensamientos fecundos desde cualquier punto de vista, aunque la cantidad de frutos obtenidos varía de una posición a otra. Cada uno de esos puntos de vista revela las interrelaciones de un complejo total de acontecimientos visto desde diferentes ángulos, y en tal forma crece la sospecha de que el proceso social es algo más amplio que todos los puntos de vista individuales existentes, y que la base de nuestro pensamiento, en su estado actual de atomización, no proporciona un concepto vasto y extenso de los acontecimientos. La masa de hechos y de puntos de vista es mucho más grande de lo que puede abarcar el estado actual de nuestro aparato teórico y de nuestra capacidad de sistematización.

Pero esto arroja una nueva luz sobre la necesidad de estar continuamente preparado para hacer la síntesis de un mundo que está alcanzando uno de los puntos más altos de su existencia. Lo que antaño era un producto nacido a capricho de las necesidades intelectuales propias de ciertos círculos y clases sociales restringidos, se vuelve de pronto perceptible como un todo, y la profusión de acontecimientos e ideas produce un cuadro bastante confuso.

No se debe a debilidad alguna el hecho de que un pueblo que ha llegado a la madurez de su desarrollo social e histórico se someta a las diferentes posibilidades de concebir el mundo, y se esfuerce en incluirlas dentro de un armazón que las contenga a todas. Este sometimiento se debe, más bien, a la idea de que cualquier certidumbre intelectual anterior descansaba sobre puntos de vista parciales que se volvían absolutos. La característica de nuestra época es que los límites de esos puntos de vista parciales se han hecho patentes.

En tal estado de desarrollo maduro y avanzado, la perspectiva total tenderá a desaparecer en la misma proporción que la utopía. Sólo las extremas derecha e izquierda creen ahora que existe una unidad en el proceso de desarrollo. En la izquierda, tenemos al neomarxismo de un Lukács, con su importantísima obra, y en la derecha el universalismo de un Spann. Sería por demás demostrar las diferencias de puntos de vista sociológicos de estos dos extremos, poniendo de relieve las diferencias en su concepción de la totalidad. No nos proponemos estudiar minuciosamente este punto; busca-

mos, más bien, una determinación provisional de los fenómenos que constituyen síntomas de la situación actual.

Muy diferente de los autores antes mencionados, que consideran la categoría de la totalidad como una entidad ontológica metafísica, Troeltsch la empleó como una hipótesis de trabajo en sus investigaciones. La utilizó en una forma bastante experimental, como un principio que permitía ordenar la masa de datos y, recurriendo a diferentes métodos para estudiar los materiales de que disponía, se esforzó en descubrir los elementos que en cualquier tiempo hacen de ellos una unidad. Alfred Weber trata de reconstruir el todo de una época histórica más bien como una *Gestalt* —unidad configurativa — por medio de aquello que se puede percibir intuitivamente. Su método ofrece un marcado contraste con el dogmatismo racionalista que se funda en la deducción. El hecho de que Troeltsch y Alfred Weber, como demócratas, ocupen un lugar intermedio entre los dos extremos representados por Lukács y Spann, se refleja en sus estructuras mentales respectivas. Aunque ambos aceptan el concepto de la totalidad, el primero evita cualquier suposición metafísica y ontológica al hablar de aquélla, y el segundo rechaza la actitud racionalista generalmente relacionada con la misma por el pensamiento radical.

Al contrario de los grupos que tienen una concepción de la totalidad parecida a la del marxismo o de la tradición histórica conservadora, otro elemento del grupo central trata de descartar completamente el problema de la totalidad, a fin de poder concentrar su atención, basándose en esa renuncia, sobre la riqueza de los problemas individuales. Siempre que desaparece la utopía, la historia deja de ser un proceso que conduce a una meta final. El armazón de referencia de acuerdo con el cual valoramos los hechos, se esfuma, y quedamos frente a una serie de acontecimientos iguales en cuanto a su contenido. La concepción del tiempo histórico que conduce a épocas cualitativamente diferentes desaparece, y la historia se vuelve cada vez más un espacio indiferenciado. Todos los elementos de pensamiento qué tienen sus raíces en utopías, se consideran ahora desde un punto de vista escéptico y relativista. En lugar de la concepción de progreso y de dialéctica, tenemos la busca de generalizaciones y de tipos eternamente válidos, y la realidad se vuelve sólo una combinación particular de esos factores generales (véase la sociología general de Max Weber).

El armazón conceptual de la filosofía social que se hallaba detrás de la obra de los últimos siglos desaparece al mismo tiempo que la fe en las uto-

pías, como fines colectivos de los esfuerzos humanos. Esta actitud escéptica, en muchos aspectos fecunda, corresponde primitivamente a la posición social de la burguesía en el poder, cuyo futuro ha llegado a ser gradualmente su presente. Las otras capas sociales manifiestan las mismas tendencias en la medida en que ellas también se acercan a la realización de sus fines. Sin embargo, el desarrollo completo de su modo de pensar actual queda también hasta cierto punto determinado por la situación histórica en que efectuaron sus comienzos. Si cancelamos la concepción dinámica del tiempo del método sociológico marxista, también obtendremos una teoría generalizadora de la ideología que, por el hecho de que es ciega a las diferenciaciones históricas, relaciona las ideas exclusivamente con las posiciones sociales de aquellos que las ocupan, independientemente de la sociedad en que ocurren o de la función particular que desempeñan.

Los rasgos generales de una sociología indiferente al elemento histórico del tiempo eran ya perceptibles en Norteamérica, donde el tipo dominante de mentalidad se adaptó más rápida y completamente a la realidad de la sociedad capitalista que en Alemania. En Norteamérica, la sociología proveniente de una filosofía de la historia fue eliminada todavía antes. La sociología, en vez de ser un cuadro adecuado de la estructura de la sociedad, como un todo, se propuso abordar una serie de problemas técnicos aislados relativos al reajuste social.

"Realismo" es un vocablo que adquiere un significado diferente, según el contexto en que figura. En Europa, significó que la sociología tenía que enfocar su atención sobre la grave tensión que existía entre las clases, mientras que en América, donde el juego era más libre en el ramo económico, lo que se consideraba como "real" no era tanto el problema de clase como los problemas de técnica y de organización sociales. La sociología, para las formas del pensamiento europeo en oposición con el *statu quo,* significó la solución del problema de las relaciones de clase: o en términos más generales, un diagnóstico científico de la época actual; para el americano, al contrario, significó la solución de los problemas técnicos e inmediatos de la vida social. Así se explica por qué, en el planteo europeo de los problemas sociológicos, surge siempre la inquietante pregunta de lo que nos reserva el futuro, y se esclarece el problema, íntimamente relacionado con aquél, de una perspectiva total; del mismo modo, esta diferencia explica el tipo de pensamiento que implica el planteo americano del problema, representado por la siguiente pregunta: ¿Cómo puedo hacer tal cosa? ¿Cómo podría resolver

este concreto problema individual? Y debajo de todas estas preguntas, oímos la respuesta optimista, pronunciada en voz baja: No necesito preocuparme por el todo, pues ya éste se cuidará de sí.

En Europa, sin embargo, la completa desaparición de todas las doctrinas que trascienden la realidad —utópicas, lo mismo que ideológicas—, se debió no sólo al hecho de que se demostró cómo esas nociones se relacionaban con la situación económica, sino también a otras razones. La realidad última descansaba en una base económica y social, pues en último análisis, el marxismo relacionaba con ésta todas las ideas y valores; estaba aún social e intelectualmente diferenciado, es decir, contenía algún fragmento de perspectiva histórica (debido, sobre todo, a su derivación hegeliana). El materialismo histórico era materialista sólo de nombre; en último análisis, la esfera económica era, a pesar de que se haya negado de vez en cuando el hecho, una conexión estructural de actitudes espirituales. El sistema económico existente era precisamente un "sistema", es decir, algo que surge en la esfera del espíritu (el espíritu objetivo, como lo entendió Hegel). El proceso que se inició socavando la validez de los elementos espirituales en la historia, trastornó más tarde esa esfera del espíritu, y redujo los acontecimientos a meras funciones de los impulsos humanos, completamente independientes de los elementos históricos y espirituales en la historia, trastornó más tarde esa esfera del espíritu los elementos trascendentes a la realidad, las ideologías, las utopías, etc., no se relacionaban ya con las situaciones sociales de grupo, sino con los impulsos —con las formas eternas de la estructura de los impulsos humanos (Pareto, Freud, etc.)—. Esta teoría generalizadora de los impulsos se esbozaba ya en la filosofía social y en la psicología inglesa de los siglos XVII y XVIII. Así, por ejemplo, Hume, en su *Investigación acerca del entendimiento humano,* dice:

"Se reconoce universalmente que existe una gran uniformidad entre las acciones humanas, en cualquier país y época, y que la naturaleza humana sigue siendo la misma, en sus principios y operaciones. Los mismos motivos producen siempre las mismas acciones. Los mismos acontecimientos proceden siempre de las mismas causas. La ambición, la avaricia, el amor propio, la vanidad, la amistad, la generosidad, el espíritu público: esas pasiones, mezcladas en varios grados, y distribuidas en la sociedad, han sido desde el principio del mundo y son aún, la fuente de todas las acciones y empresas que se han observado en el género humano."[47]

Este proceso de completa destrucción de todos los elementos espirituales, el utópico lo mismo que el ideológico, tiene su paralelo en las tendencias más recientes de la vida moderna, y en sus correspondientes orientaciones en el campo del arte. ¿No debemos considerar la desaparición del humanitarismo en el arte, la aparición de una especie de "realismo" *(Sachlichkeit)* en la vida sexual, en el arte, en la arquitectura y la expresión de los impulsos naturales en los deportes, como síntomas del creciente retroceso de los elementos ideológicos y utópicos en la mentalidad de las capas que han llegado a dominar la actual situación? ¿No debe interpretarse la subordinación gradual de]a política a la economía, hacia lo cual existe cuando menos una tendencia discernible, el rechazo consciente del pasado y de la noción de tiempo histórico, la consciente eliminación de cualquier "ideal de cultura", como la desaparición de cualquier forma de utopía de la palestra política?

Cierta tendencia a ejercer una acción sobre el mundo está produciendo una actitud que considera todas las ideas como desacreditadas y todas las utopías como destruidas. Esta actitud prosaica, que ahora se vislumbra, debe en cierto modo ser acogida con beneplácito como el único instrumento que permite dominar la situación, como la única transformación de la utopía en una ciencia, como la destrucción de engañosas ideologías, incongruentes con la realidad de nuestra situación actual. Se requeriría una insensibilidad que nuestra generación probablemente ya no podría adquirir o la ingenuidad de una generación recién nacida al mundo, para poder vivir en completa armonía con las realidades de este mundo, sin elemento alguno trascendente, ya sea en forma de utopía o de ideología. En nuestro estado actual de plena conciencia, ésta es quizá la única forma de existencia real que es posible en un mundo que ya no está en proceso de formación. Es posible que lo mejor que nos pueden brindar nuestros principios éticos es la "autenticidad" y la "franqueza", en lugar de los antiguos ideales. "La autenticidad" *(Echtheitskategorie)* y la franqueza parecen ser únicamente la proyección de la "naturalidad" o del "realismo" de nuestro tiempo en el dominio de la ética. Tal vez un mundo que ya no está en formación puede tolerar esto. Pero, ¿hemos llegado acaso a una etapa en que podemos prescindir de luchar y aspirar a algo? ¿Esta eliminación de la tensión, no significaría también la supresión de la actividad política, de la aspiración a la ciencia, en una palabra, del propio contenido de la vida?

Así, pues, si no hemos de conformarnos con esa "naturalidad", deberemos proseguir nuestra busca y preguntarnos si no existen, además de las capas sociales que, por su actitud satisfecha, provocaron esa disminución de la tensión psicológica, otras fuerzas activas en el ramo social. Si la cuestión se plantea en esa forma, la solución deberá ser la siguiente:

La ausencia aparente de tensión en el mundo actual está siendo socavada por dos lados. Por una parte, se observan las capas cuyas aspiraciones no se han cumplido aún, y que se esfuerzan en aplicar el socialismo y el comunismo. Para éstas, se encuentra garantizada la unidad de la utopía, del punto de vista y de la acción, ya que se hallan al margen del mundo tal como existe ahora. Su presencia en la sociedad implica la ininterrumpida existencia cuando menos de una forma de utopía, y, hasta cierto punto, siempre se volverán a encender y brillarán, gracias a dichas clases, las contrautopías, cuando menos en los periodos en que el ala izquierda entre en acción. El que esto suceda en realidad depende en gran parte de la forma estructural del proceso de desarrollo que tenemos que examinar ahora. Si, gracias a una evolución pacífica, podemos, en una etapa ulterior, alcanzar una forma más elevada de industrialismo, lo bastante elástica y que proporcione a las capas inferiores un grado relativo de bienestar, en tal caso dichas capas sufrirán también una transformación parecida a la de las clases que se hallan ahora en el poder. (Desde este punto de vista, poco importa que esta forma superior de organización social del industrialismo, por medio de la conquista del poder de las clases más humildes, se realice en un capitalismo que posea la elasticidad suficiente para asegurar su relativo bienestar, o que dicho capitalismo se transforme antes en comunismo.) Si esta última etapa del desarrollo industrial sólo puede realizarse por medio de una revolución, en tal caso los elementos utópicos e ideológicos del pensamiento volverán a florecer en todas partes con vigor renovado. Sea lo que fuere, en esa fuerza social de la oposición al orden existente radica uno de los factores determinantes, de los que depende el destino de las concepciones trascendentales a la realidad.

Pero la futura forma de la mentalidad y de la intelectualidad utópica no depende sólo de las vicisitudes de esa capa social extremista. Además de ese factor social, existe otro que es preciso tomar en cuenta, verbigracia, una clase media, social e intelectual que, aunque tiene una relación definida con la actividad intelectual, no se ha considerado en nuestro previo análisis. Hasta ahora ha habido en todas las clases, además de aquellos que representaban realmente sus intereses directos, una capa que se orientaba más bien

hacia lo que podríamos llamar el dominio del espíritu. Sociológicamente se les podría dar el nombre de "intelectuales", pero para nuestro propósito actual tenemos que ser más precisos. No nos referimos aquí a las personas que llevan las señales exteriores de la cultura, sino a las que, en escaso número, entre ellas, consciente o inconscientemente, se interesan por algo que no sea el éxito en la competencia y que la sustituiría. Muy por encima que se le mire, no se puede negar que este pequeño grupo ha existido casi siempre. Su posición no presentaba problema alguno mientras sus intereses intelectuales y espirituales armonizaban con los de la clase que luchaba por la supremacía social. Conocían y percibían el mundo desde la misma perspectiva utópica que el grupo o la clase social con cuyos intereses se identificaban. Esto se aplica lo mismo a Thomas Münzer que a los burgueses que combatieron durante la Revolución, a Hegel lo mismo que a Karl Marx.

Su situación siempre se vuelve, sin embargo, crítica cuando el grupo con el cual se identifican llega a ocupar el poder, y cuando, a consecuencia de esto, la utopía es abandonada por la política, y, por consiguiente, la capa que se identifica con ese grupo sobre la base de esa utopía, se ve liberada también.

Los intelectuales se liberarán asimismo de esos vínculos sociales cuando la clase más oprimida de la sociedad participe en el poder sobre el orden social. Y los intelectuales que socialmente no tengan vínculos se reclutarán en una proporción aún más alta en todas las clases sociales, que no en la más privilegiada. Esta sección intelectual de la sociedad, que se aparta cada vez más de las otras y vive de sus propios recursos, tiene que enfrentarse, por otra parte, con lo que acabamos de definir como una situación total que se esfuerza por suprimir completamente cualquier tensión social. Pero puesto que los intelectuales no están en forma alguna de acuerdo con la situación existente ni se armonizan con ella a tal punto que ya no les presente problema, se esforzarán también en salir de esa situación desprovista de tensión.

Las cuatro siguientes soluciones se ofrecen a los intelectuales que se han visto arrastrados por el proceso social: el primer grupo de intelectuales, afiliado al ala izquierda o radical del proletariado socialista-comunista, no nos debe ocupar aquí. Para ese grupo, cuando menos desde este punto de vista particular, no existen problemas. El conflicto entre la lealtad a lo social y a lo intelectual, no existe aún para él.

El segundo grupo, que fue elevado por un proceso social al mismo tiempo que su utopía quedaba descartada, se vuelve escéptico, y, en nombre de la integridad intelectual, se propone destruir los elementos ideológicos en la ciencia, en la forma que se ha descrito antes (M. Weber, Pareto).

El tercer grupo se refugia en el pasado e intenta encontrar allí una época o sociedad en las cuales una forma difunta de trascendencia a la realidad dominó el mundo, y, por medio de una reconstrucción romántica, procura espiritualizar el presente. Los intentos por revivir el sentimiento religioso, el idealismo, los símbolos y los mitos, desempeñan, desde este punto de vista, la misma función.

El cuarto grupo se aparta del mundo y renuncia deliberadamente a tomar una participación directa en el proceso histórico. Sus miembros se vuelven extáticos como los quiliastas, con la diferencia de que no se preocupan ya por los movimientos políticos radicales. Participan en el gran proceso histórico del desengaño, en que el significado concreto de las cosas o de los mitos y de las creencias se niega y se elimina. Difieren, por lo tanto, de los románticos, que se proponen esencialmente conservar las antiguas creencias en una época moderna. Este éxtasis ahistórico que ha inspirado a la vez a los místicos y a los quiliastas, aunque en forma diferente, se sitúa ahora escuetamente en el propio centro de la experiencia. Encontramos un síntoma de esto, por ejemplo, en el moderno arte expresionista, en que los objetos han perdido su significado original y parecen servir únicamente como medio de expresión de lo extático. Asimismo en el ramo de la filosofía, muchos pensadores no academizantes, como Kierkegaard, en su búsqueda de la fe, descartan todos los elementos históricos concretos de la religión, y se ven a la postre arrastrados a una abstracta y extática "existencia en sí". Esa eliminación del elemento quiliástico en la cultura y la política podría preservar la pureza del espíritu extático, pero dejaría al mundo desprovisto de sentido o vida. Esa supresión sería a la larga fatal al propio éxtasis quiliástico, puesto que, como ya vimos, cuando se vuelve interior y abandona su conflicto con el mundo concreto, tiende a convertirse en un sentimiento dulzón e inocuo, o a extraviarse en una mera edificación del alma.

Es inevitable que después de tal análisis nos preguntemos qué es lo que nos reserva el futuro. La dificultad de este problema pone al desnudo la estructura de la comprensión histórica. Prever el porvenir es tarea de profetas, y cualquier profecía, forzosamente, transforma la historia en un estricto sis-

tema determinado, privándonos por consiguiente de la facultad de elegir y decidir. A consecuencia de esto, desaparece todo aquello que nos impulsa a sopesar y reflexionar, en esa esfera eternamente cambiante de las posibilidades nuevas.

La única forma en que el futuro se nos presenta es la de posibilidad, mientras que el imperativo, el "debería", nos dice cuál de esas posibilidades debemos escoger. En cuanto al conocimiento, el futuro —en cuanto no nos interesemos por la parte meramente organizada y racional de él— se ofrece como una muralla que es imposible derribar. Y cuando fracasan nuestros intentos por ver a través de ella, advertimos por primera vez la necesidad de escoger decididamente, de antemano, nuestro camino y, en estrecha relación con él, la necesidad de un imperativo (utopía) que nos impulse hacia adelante. Sólo cuando sabemos cuáles son los intereses e imperativos en juego, podemos indagar cuáles son las posibilidades de la situación actual, y así, lograr nuestra primera visión de la historia. Aquí, por último, vemos por qué no puede existir interpretación alguna de la historia si no es dominada por el interés y por el esfuerzo hacia una meta. Entre las dos tendencias opuestas del mundo moderno —las tendencias utópicas, por una parte, en lucha contra una complaciente tendencia a aceptar el presente como es, por la otra — es difícil decir de antemano cuál de ellas dominará a la postre, pues el curso de la realidad histórica que habrá de determinarse se oculta aún en el futuro. Si todo el mundo se pusiera de acuerdo, la sociedad entera podría cambiar de la noche a la mañana. El verdadero obstáculo es que todo individuo está vinculado a un sistema establecido de relaciones que hasta cierto punto encadena su voluntad.[48] Pero ese sistema establecido descansa, a su vez, en último análisis, en las decisiones incontroladas de los individuos. La tarea, por lo tanto, consiste en remover la fuente de esas dificultades revelando los motivos ocultos detrás de las decisiones del individuo, pues sólo así se le brindará la posibilidad de elegir. Entonces, y únicamente entonces, sus decisiones procederán verdaderamente de él.

Todo lo que hemos dicho hasta ahora en esta obra tiene por objeto ayudar al individuo a desentrañar esos motivos ocultos y a revelarle lo que implica su elección. Sin embargo, para nuestro propósito más reducido de análisis, que podemos designar como una historia sociológica de los modos del pensamiento, es claro que los cambios más importantes en la estructura intelectual de la época, que han sido el objeto de nuestro estudio, deben comprenderse a la luz de las transformaciones del elemento utópico. Es posible,

por lo tanto, que en el futuro, en un mundo en que nunca haya nada nuevo, en que todo esté terminado y en que cada momento sea una mera repetición del pasado, pueda existir una condición en que el pensamiento esté completamente vaciado de elementos ideológicos y utópicos. Pero la total eliminación de los elementos trascendentes a la realidad de nuestro mundo nos conduciría a un "realismo" *(Sachlichktt),* que en definitiva significaría la decadencia de la voluntad humana. Aquí radica la diferencia más esencial entre esos dos tipos de trascendencia de la realidad: en tanto que la decadencia de la ideología representa una crisis solamente para ciertas clases sociales, y la objetividad que proviene del desenmascaramiento de las ideologías siempre asume la forma de una autoclarificación de la sociedad considerada en conjunto, la completa desaparición del elemento utópico del pensamiento y de la acción significaría que la naturaleza y el desarrollo humanos adquirirían un carácter completamente nuevo. La desaparición de la utopía produce una inmovilidad en la que el mismo hombre se convierte en una cosa. Tendríamos que enfrentamos en tal caso con la mayor paradoja imaginable, a saber, la de que el hombre, que ha llegado al grado más elevado de dominio racional de su existencia, privado de ideales, se convertiría en una criatura de meros impulsos. Así, después de un tortuoso, pero heroico desarrollo, en el apogeo de su conciencia, cuando la historia va dejando de ser un ciego destino y se convierte poco a poco en la creación del hombre, al abandonar la utopía, el hombre perdería la voluntad de esculpir la historia y al propio tiempo su facultad de comprenderla.

V. Sociología del conocimiento

Naturaleza y fin de la sociología del conocimiento

Definición y subdivisiones de la sociología del conocimiento

La sociología del conocimiento es una de las ramas más recientes de la sociología. En cuanto es una teoría, se esfuerza en analizar las relaciones que existen entre el conocimiento y la existencia; en cuanto es una investigación histórico-sociológica, procura trazar las formas que ha asumido esta relación en el desarrollo intelectual del género humano.

Surgió del empeño por desarrollar como campo de investigaciones propio, las múltiples interrelaciones que se habían vuelto patentes en la crisis del pensamiento moderno, especialmente los vínculos sociales entre las teorías y los modos de pensar. Por una parte, al meditar sobre este problema en una forma completamente radical y desprovista de prejuicios, abriga la esperanza de elaborar una teoría, adecuada a la situación contemporánea, respecto de la dignificación de los factores, no teóricos, que condicionan el conocimiento.

Sólo así podremos tal vez superar esa forma vaga, torpemente concebida y estéril de relativismo en el conocimiento científico, que prevalece cada vez más en la actualidad. Esta situación desalentadora perdurará mientras la ciencia no estudie detenidamente los factores que condicionan cualquier producto del pensamiento que sus adelantos más recientes han revelado. En vista de esto, la sociología del conocimiento se ha impuesto la tarea de resolver el problema de las condiciones sociales en que nace el pensamiento, al reconocer valientemente esas relaciones, al llevarlas al horizonte de la ciencia y al utilizarlas como comprobantes para las conclusiones de nuestra

investigación. En tanto que el estudio de la influencia del ambiente social ha sido hasta ahora vago, inexacto o exagerado, la sociología del conocimiento se propone deducir las conclusiones que se derivan de sus verdades más sólidas y tratar en tal forma de dominar metódicamente los problemas por resolver.

La sociología del conocimiento y la teoría de la ideología

La sociología del conocimiento está íntimamente ligada con la teoría de la ideología, de la que, sin embargo, es fácil distinguirla. Dicha teoría surgió y se ha desarrollado en nuestra época. El estudio de las ideologías se propone descubrir los engaños y disfraces más o menos conscientes de los intereses humanos de grupo, en particular los de los partidos políticos. La sociología del conocimiento se ocupa no tanto de las deformaciones debidas a un propósito deliberado de engañar, como a las varias maneras en que se presentan los objetos al sujeto, según las diferencias del marco social. Así, pues, las estructuras mentales se forman inevitablemente de un modo diferente, según las diferencias del ambiente social e histórico.

De acuerdo con esta distinción, dejaremos a la teoría de la ideología sólo las formas primitivas de lo "inexacto" y de lo insincero, en tanto que la unilateralidad de la observación, que no se debe a un propósito más o menos consciente, se habrá de separar de la teoría de la ideología y se tratará como el tema propio de la sociología del conocimiento. En la antigua teoría de la ideología no se hacía distinción alguna entre estos dos tipos de observación y de afirmación falsas. Hoy en día, sin embargo, parece oportuno separar profundamente esos dos tipos, a los que se describía antes como si ambos fuesen ideologías. Por eso hablamos de una concepción *particular* y *total* de la ideología. En la primera, incluimos todas aquellas afirmaciones cuya "falsedad" se debe a un engaño intencional o no, consciente o no, de uno mismo o de los demás, que se realiza en un plan psicológico y que se parece, por su estructura, a la mentira.

Consideramos a esta concepción de ideología como algo *particular,* porque siempre se refiere a aseveraciones específicas que pueden pasar por disimulos, falsificaciones o mentiras, sin atacar la integridad de la *total estructura mental* del sujeto que afirma. La sociología del conocimiento, en

cambio, toma como problema precisamente esa estructura mental *en su totalidad,* tal como se ve en diferentes corrientes de pensamiento y en ciertos grupos histórico-sociales. La sociología del conocimiento no critica el pensamiento por el hecho de que las aseveraciones pueden entrañar engaños y disimulos, sino que las examina en un plan estructural o noológico, que no es forzosamente el mismo para todos los hombres, sino que, al contrario, hace posible que el mismo objeto asuma diferentes formas y aspectos en el curso del desarrollo social. Puesto que la sospecha y la falsificación no están incluidas en el concepto total de la ideología, el uso del término "ideología" en la sociología del conocimiento no tiene el menor propósito de moral o censura. Tiene más bien un interés meramente especulativo, y plantea el problema de cuándo y dónde las estructuras sociales se expresan en la estructura de ciertas afirmaciones, y en qué sentido las primeras determinan concretamente a las segundas. En el ramo de la sociología del conocimiento evitaremos, por lo tanto, en cuanto fuere posible, el uso del término "ideología", por su connotación moral, y hablaremos únicamente de la "perspectiva" del pensador. Por tal vocablo, entendemos la forma en que el sujeto concibe las cosas, tal como las determina su marco histórico y social.

Las divisiones de la teoría del conocimiento

Teoría de la determinación social del conocimiento

La sociología del conocimiento es, por una parte, teoría, y por otra, método histórico-sociológico de investigación. Como teoría, puede asumir dos formas. En primer lugar, es una investigación meramente empírica que describe y analiza la estructura de las formas en que las relaciones sociales influyen, de hecho, el pensamiento. En segundo lugar, es una indagación epistemológica que trata de la influencia de esta interrelación sobre el problema de la validez. Es importante observar que esos dos tipos de investigación no se hallan forzosamente relacionados y se pueden aceptar resultados empíricos sin sacar conclusiones epistemológicas.

El aspecto puramente empírico de la investigación de la determinación social del conocimiento. Según esta clasificación, y haciendo caso omiso, en cuanto es posible, de las suposiciones epistemológicas, presentaremos la sociología del conocimiento como la teoría de la determinación social o existencial del pensamiento real. Tal vez convendría explicar ante todo lo que se entiende por la expresión más amplia: "determinación existencial del conocimiento" *(Seinsverbundenheit des Wissens)*[1]. Se puede abordar concretamente el problema por medio de un ejemplo. Es posible considerar la determinación existencial del pensamiento como un hecho comprobado en aquellos ramos del pensamiento en que podemos mostrar: *a)* que el proceso del conocimiento no se desarrolla, en realidad, de acuerdo con leyes inmanentes, que no se deriva sólo de la "naturaleza de las cosas" o de "posibilidades meramente lógicas", y que no obedece "a una dialéctica interna". Por el contrario, la emergencia y la cristalización del verdadero pensamiento se hallan influidas en muchos puntos decisivos por factores extra teóricos, de diferentes clases. Éstos pueden designarse, en oposición con los factores puramente teóricos, con el nombre de factores existenciales. Esta determinación existencial del pensamiento deberá considerarse también como un hecho, *b)* si la influencia de esos factores existenciales en el contenido concreto del conocimiento tiene una importancia algo más que periférica, si influyen no sólo en la génesis de las ideas, sino que penetran en sus formas y en su contenido, y si, además, determinan de un modo decisivo el alcance y la intensidad de nuestra experiencia y de nuestra observación, es decir, aquello que se designa como "la perspectiva" del sujeto.

Procesos sociales que influyen en el proceso del conocimiento. Considerando ahora la primera serie de criterios que sirven para determinar las relaciones existenciales del conocimiento, es decir, el papel que desempeñan los factores extra teóricos en la historia del pensamiento, vemos que las más recientes investigaciones, realizadas de acuerdo con el criterio del desarrollo del pensamiento en un plan sociológico, comprueban cada vez más esa teoría. Pues ahora parece perfectamente claro el hecho de que el método antiguo de la historia intelectual no reconocía la injerencia del proceso social en la esfera de lo intelectual, ya que orientaba hacia una concepción *a priori,* según la cual los cambios de ideas debían comprenderse exclusivamente en el plan de las ideas (historia intelectual inmanente). Se han hecho múltiples objeciones a esa hipótesis *a priori* y un número cada vez mayor de casos concretos viene a demostrar que: *a)* el planteo del problema sólo es po-

sible gracias a una previa experiencia real y humana, donde ese problema está contenido; *b)* al hacer su elección entre una infinidad de datos, el pensador realiza un acto de voluntad, y *c)* las fuerzas que surgen de la experiencia viviente son muy significativas para explicar la dirección que sigue el tratamiento del problema.

Gracias a estas investigaciones, se volverá cada vez más claro que las fuerzas vivas y las actitudes reales que yacen bajo las teorías, no tienen en forma alguna una naturaleza individual, es decir, que no se originan en la conciencia que el individuo adquiere de sus propios intereses, en el curso de su pensamiento. Más bien, surgen de los propósitos colectivos de un grupo que yacen bajo el pensamiento del individuo, y de una concepción prescrita en la que éste tan sólo participa. Así pues, gran parte del pensamiento y del conocimiento no puede comprenderse debidamente mientras no se tome en cuenta su relación con la existencia o con las implicaciones sociales de la vida humana.

Sería imposible establecer una lista de los múltiples procesos sociales que condicionan y moldean nuestras teorías y, por lo tanto, nos concretaremos a dar unos cuantos ejemplos (y aun en este caso, tendremos que dejar las pruebas detalladas de los ejemplos citados al índice y a la bibliografía).

Podemos considerar la competencia como un ejemplo típico en el cual procesos extra teóricos impiden el brote y desvían la orientación del desarrollo del conocimiento. La competencia[2] rige no sólo la actividad económica por el mecanismo de la ley de la oferta y la demanda, no sólo el curso de los acontecimientos políticos y sociales, sino que proporciona también el impulso motor que determina diversas interpretaciones del mundo, que, cuando se pone de manifiesto su génesis social, se revelan como las expresiones intelectuales de grupos opuestos que pugnan por conquistar el poder.

A medida que esos orígenes sociales emergen y se manifiestan como las fuerzas invisibles que se hallan detrás del conocimiento, advertimos que los pensamientos y las ideas no son el resultado de la inspiración aislada de grandes genios. Aun bajo la profunda visión del genio, existen experiencias históricas colectivas de un grupo, que el individuo acepta sobre seguro, pero que en ninguna forma habría que hipostasiar en un “espíritu de grupo”. Un examen más cuidadoso muestra que no existe solamente una compleja experiencia colectiva, con una sola tendencia exclusiva, como lo mantenía la teoría del “espíritu del pueblo”. Se conoce el mundo desde muchos aspectos, porque existen muchas tendencias del pensamiento, simultáneas y

contradictorias (de valor a todas luces desigual), que luchan entre ellas, con sus diferentes interpretaciones de la experiencia "común". La clave de este conflicto no se hallará, pues, en el "objeto en sí" (si así fuere, sería imposible comprender por qué el mismo objeto asume tantos aspectos diferentes), sino en las esperanzas, propósitos e impulsos que surgen de la experiencia. Si, por consiguiente, tenemos que recurrir, para nuestra explicación, a la acción y reacción de diferentes impulsos, dentro de la esfera social, un análisis más exacto demostrará que la causa de ese conflicto no debe buscarse en la propia teoría, sino en todos los diversos impulsos opuestos, que a su vez están arraigados en la matriz de los intereses colectivos. Estas oposiciones al parecer "puramente teóricas" pueden, a la luz del análisis sociológico (que descubre los pasos ocultos intermedios entre los impulsos originales que nos conducen a la observación y las conclusiones meramente teóricas), reducirse, en su mayor parte, a diferencias filosóficas más fundamentales. Pero éstas, a su vez, están orientadas por el antagonismo y la competencia que existen entre concretos grupos opuestos.

Para mencionar sólo una de las otras muchas bases posibles de existencia colectiva, de las que pueden surgir diferentes interpretaciones del mundo y diferentes formas de conocimiento, podemos indicar el papel que representan las relaciones entre generaciones que ocupan diferentes situaciones. Este factor influye en muchos casos los principios de selección, de organización y de polarización de las teorías y de los puntos de vista predominantes en determinada sociedad y en determinada época. (Se concede mayor atención a este problema en la obra del autor: *Das Problem der Generationen*.)[3] Del conocimiento derivado de nuestros estudios sobre la competencia y las generaciones, hemos concluido que, desde el punto de vista de la historia intelectual inmanente, lo que parece ser "la dialéctica interna" del desarrollo de las ideas se vuelve, desde el punto de vista de la sociología del conocimiento, el movimiento rítmico de la historia de las ideas, tal como influyen sobre él la competencia y la sucesión de las generaciones.

Al considerar las relaciones que existen entre las formas del pensamiento y las de la sociedad, recordaremos la observación de Max Weber,[4] según la cual el interés de la sistematización se puede atribuir en gran parte a un trasfondo escolástico, el interés del pensamiento "sistemático" es el corolario de las escuelas científicas y jurídicas del pensamiento, y el origen de esta forma organizadora del pensamiento radica en la continuidad de las instituciones pedagógicas. Mencionaremos también, sobre este punto, el va-

lioso esfuerzo de Max Scheler[5] por establecer una relación entre las diversas formas del pensamiento y los grupos que, por su misma índole, son los únicos en que dichas formas pueden surgir y elaborarse.

Lo anterior bastará para indicar lo que se entiende por la correlación entre los tipos de conocimientos y de ideas, por una parte, y los grupos y procesos sociales de los cuales aquéllos son característicos, por la otra.

La penetración esencial del proceso social en la "perspectiva" del pensamiento. Los factores existenciales del proceso social tienen acaso un significado meramente periférico; ¿ debe considerárseles sólo como condicionando el origen o el desarrollo real de las ideas (es decir, debe creerse que su importancia es únicamente genética), o penetran en la "perspectiva" de concretas afirmaciones particulares? Éste es el punto que habremos de resolver. La génesis social e histórica de una idea carecería de importancia en cuanto a su validez última, si las condiciones sociales y temporales de su aparición no tuvieran efecto alguno sobre su contenido y su forma. Si tal fuera el caso, sólo sería posible distinguir dos periodos diferentes de la historia del conocimiento humano, pues en un periodo más remoto algunas cosas eran aún desconocidas y existían ciertos errores que, gracias a conocimientos ulteriores, fue posible corregir. Esta simple relación entre un periodo anterior incompleto y otro más reciente y completo de conocimiento, puede hasta cierto punto ser adecuada para las ciencias exactas (aunque, a decir verdad, hoy en día la noción de la estabilidad de la estructura de las ciencias exactas, en relación con la lógica de la física clásica, no es muy firme). Sin embargo, para la historia de las ciencias culturales, las etapas anteriores no quedan cubiertas en una forma tan sencilla por los periodos ulteriores, y no es tan fácil demostrar que los errores primitivos se han logrado corregir. Cada época tiene su modo particular de plantear el problema y su punto de vista especial, y por lo tanto ve el "mismo" objeto con una perspectiva nueva.

Así, pues, la tesis según la cual el proceso histórico-social tiene un significado esencial en la mayoría de los ramos del conocimiento, se funda en el hecho de que podemos ver cuándo y dónde se formó la mayor parte de las afirmaciones de los seres humanos, cuándo y dónde fueron formuladas. La historia del arte ha mostrado en forma bastante convincente que se puede poner una fecha precisa a una obra de arte, según su estilo, ya que cada forma sólo es posible en determinadas condiciones históricas y revela las características de una época. Lo que es cierto del arte, lo es, *mutatis mutan-*

dis, del conocimiento. Lo mismo que el arte puede poner una fecha a determinadas formas, asociándolas con un periodo particular de la historia, del mismo modo, tratándose del conocimiento, podemos determinar cuándo y dónde el mundo ofreció determinado aspecto, con exclusión de cualquier otro, al sujeto que hizo cierta afirmación, y se puede llevar el análisis al punto de que es posible resolver el problema más amplio de saber *por qué* el mundo ofreció precisamente entonces ese aspecto.

En tanto que la afirmación (para citar el caso más sencillo) de que dos por dos son cuatro no proporciona una indicación respecto del lugar donde fue formulada y de la persona que la pronunció por vez primera, siempre resulta posible, en una obra sobre ciencias sociales, decir si fue inspirada por la "escuela histórica", o por el "positivismo" o por el "marxismo", y a qué etapa de desarrollo corresponde cada una de ellas. En afirmaciones de esa índole, podemos hablar de la "infiltración de la posición social" del investigador en los resultados de su estudio y de la "vinculación situacional" *(Situations-gebundenheit),* o de la relación de esas aseveraciones con la realidad subyacente. "Perspectiva", en este sentido, significa la forma en que contemplamos un objeto, lo que percibimos de él, y cómo lo reconstruimos en nuestro pensamiento. Por lo tanto, la perspectiva es algo más que una determinación meramente formal del pensamiento. Se refiere también a los elementos cualitativos de la estructura del pensamiento, elementos que forzosamente debe dejar pasar por alto la lógica puramente formal. Precisamente esos factores son responsables del hecho de que dos personas, aun cuando apliquen en idéntica forma las mismas leyes de lógica formal, es decir, el principio de contradicción o la fórmula del silogismo, pueden juzgar el mismo objeto de un modo enteramente distinto.

Entre los rasgos que pueden caracterizar la perspectiva de una afirmación, y los criterios que nos permiten atribuirla a determinada época o situación, citaremos sólo unos cuantos ejemplos: el análisis del sentido de los conceptos que se usan; el fenómeno del contraconcepto; la falta de ciertos conceptos; la estructura del aparato categorial; los modelos dominantes del pensamiento; el nivel de la abstracción, y la ontología que se presupone. En lo sucesivo, trataremos de mostrar, por medio de unos cuantos ejemplos, la aplicabilidad de esos rasgos y criterios de identificación al análisis de la perspectiva. Al mismo tiempo mostraremos a qué punto la posición del observador influye sobre su modo de ver las cosas.

Empezaremos por el hecho de que la misma palabra, o el mismo concepto, en la mayor parte de los casos, significa cosas muy diferentes según lo usen personas que ocupan diferentes posiciones.

Cuando, en los primeros años del siglo XIX, los anticuados conservadores alemanes hablaban de "libertad", entendían el derecho de cada Estado a vivir conforme a sus fueros o privilegios (libertades). Si pertenecían al movimiento conservador romántico y protestante, daban a ese vocablo el significado de "libertad interior", es decir, del derecho de cada individuo a vivir conforme a su propia personalidad individual. Ambos grupos pensaban en términos de *concepción cualitativa de libertad,* porque entendían que la libertad significaba el derecho a mantener su carácter distintivo, ya sea histórico o íntimo.

Cuando un liberal del mismo periodo empleaba el término "libertad", pensaba en la liberación precisamente de esos mismos privilegios que el anticuado conservador consideraba como la propia base de la libertad. El concepto liberal era, pues, una *concepción igualitaria de la libertad,* en cuyo caso "ser libre" significaba que todos los hombres tienen los mismos derechos fundamentales. El concepto liberal de libertad era el de un grupo que trataba de derrumbar un orden social exterior, legal, no igualitario. Por otra parte, la idea conservadora de libertad era la de una clase que no deseaba ver cambio alguno en el orden exterior de las cosas, pues tenía la esperanza de que los acontecimientos proseguirían en su unicidad tradicional; para conservar las cosas en el estado en que estaban, tenían que canalizar las cuestiones corrientes de libertad, del campo político externo, al campo, no político, de la libertad interior. El hecho de que el liberal veía sólo un aspecto del concepto y del problema, y el conservador otro, estaba estrechamente relacionado con las posiciones respectivas que ocupaba cada cual en la estructura social y política.[6] En una palabra, aun en la formulación de los conceptos, el ángulo de visión se enfoca de acuerdo con los intereses del observador. En particular, el pensamiento se orienta según lo que espera un grupo social particular. Así, pues, de los datos posibles de la experiencia, toda concepción combina dentro de sí sólo aquello que, a la luz de los intereses del investigador, es esencial comprender e incorporar. De ahí, por ejemplo, que el concepto conservador del "espíritu del pueblo" se haya formulado tal vez como un concepto opuesto al progresista de "espíritu de la época" *(Zeitgeist).* El análisis de los conceptos dentro de determinado es-

quema proporciona el medio más directo para abordar el problema de la perspectiva de capas sociales situadas en determinadas posiciones.

La ausencia de ciertos conceptos indica a menudo no sólo la falta de ciertos puntos de vista, sino también la de una dirección definida en la que se pueda buscar la solución de ciertos problemas vitales. Así, la aparición, relativamente tardía en la historia, del concepto "social" es una prueba del hecho de que las cuestiones que implica el concepto "social" nunca se habían planteado antes, y asimismo de que el modo definido de experiencia representado por el concepto "social" no existía antes. Los conceptos no sólo divergen unos de otros en su contenido concreto, según las diferentes posiciones sociales, sino que, del mismo modo, las categorías básicas del pensamiento pueden diferir también.

Por ejemplo, a principios del siglo XIX, el conservatismo alemán (tomamos casi todos nuestros ejemplos en esa época porque se la ha estudiado más profundamente desde el punto de vista sociológico que cualquier otra), y el conservatismo contemporáneo también, tienden a emplear categorías morfológicas que no suprimen la totalidad con-creta de los datos de la experiencia, sino que se esfuerzan por conservarla con toda su unicidad. Al contrario de ese método morfológico, el analítico, característico de los partidos izquierdistas, abandonó cualquier totalidad concreta para llegar a unidades más pequeñas y generales, que pudieran recombinarse luego por medio de la categoría de la causalidad o de la integración funcional. En este punto, nuestra tarea habrá de consistir no sólo en indicar el hecho de que personas que ocupan diferentes posiciones sociales piensan en forma distinta, sino en hacer inteligibles las causas por las cuales categorías diferentes atribuyen un orden distinto al material de su experiencia. Los grupos de orientación izquierdista se esfuerzan en construir algo nuevo con el mundo que tienen a su disposición y, por lo tanto, apartan la mirada de las cosas como son, se vuelven abstractos y dividen una situación determinada en sus elementos componentes para volver a combinarlos de nuevo. Sólo aparece configurativa y morfológicamente aquello que estamos dispuestos a aceptar sin mayores averiguaciones, y que, fundamentalmente, no deseamos cambiar. Más aún, por medio de esta concepción configurativa, se procura estabilizar precisamente aquellos elementos que se hallan aún en estado de fluir, de devenir, y al mismo tiempo se pide la consagración de lo que existe, por el mero hecho de ser como es.

Todo esto permite comprender hasta qué punto aun las categorías abstractas y los principios de organización que en apariencia se hallan tan apartados de las luchas políticas, tienen su origen en la naturaleza pragmática y metateórica del espíritu humano, y en lo más profundo de la psique y de lo inconsciente. Por eso, no se puede hablar aquí de un engaño consciente, esto es, de una creación de ideologías.

El otro factor que puede servir para caracterizar la perspectiva del pensamiento es el llamado modelo de pensamiento, es decir, el modelo que se halla implícitamente en el espíritu de una persona cuando ésta reflexiona acerca de un objeto.

Es bien sabido, por ejemplo, que después que se formuló la tipología de los objetos en las ciencias naturales, y que las categorías y los métodos de pensamiento derivados de esos tipos se convirtieron en modelos, se tuvo la esperanza de resolver todos los problemas en los otros campos de la existencia, incluido el social, por ese método. (Esta tendencia está representada por la concepción mecánica y atómica de los fenómenos sociales.)

Es curioso observar que cuando esto ocurrió, como en todos los casos similares, no todas las capas de la sociedad se orientaron al principio hacia ese modelo único del pensamiento. La nobleza terrateniente, las clases desplazadas y el campesinado no lograron que se oyera su voz durante ese periodo histórico. El nuevo carácter del desarrollo cultural y las formas de la ascendente perspectiva del mundo, modelados sobre los principios de la ciencia natural, llegaron a esas clases, por decirlo así, desde fuera. Cuando el influjo de las fuerzas sociales llevó al proscenio de la historia a otros grupos que representaban las clases antes mencionadas y expresaban su situación vital, los modelos opuestos del pensamiento, como el “orgánico” y el “personalista”, entablaron combate con el pensamiento “funcional mecánico”. Stahl, que se halló en el apogeo de este movimiento, pudo ya establecer relaciones entre los modelos de pensamiento y las corrientes políticas.[7]

Detrás de cada pregunta y respuesta, se puede descubrir implícita o explícitamente un modelo de la forma en que se puede desarrollar un pensamiento fecundo. Si se tuviera que trazar en detalle, en cada caso individual, el origen y el radio de acción de cierto pensamiento modelo, se descubriría la peculiar afinidad que éste tiene para la posición social de determinados grupos y su modo de interpretar el mundo. Por esos grupos no entendemos meramente clases, como lo haría cierto tipo dogmático de marxismo, sino también generaciones, grupos estatutarios, sectas, grupos de trabajadores,

escuelas, etc. De no concederse cuidadosa atención a agrupaciones sociales de esa índole, altamente diferenciadas, y a las correspondientes diferenciaciones en los conceptos, categorías y patrones de pensamiento, y de no sutilizar el problema de las relaciones entre la súper y la infraestructura, sería imposible demostrar que, en relación con la riqueza de los tipos de conocimiento y las perspectivas que han aparecido en el curso de la historia, existen relaciones similares en la subestructura de la sociedad. Por supuesto, no pretendemos negar que de todas las agrupaciones y unidades antes mencionadas la estratificación clasista es la más importante, ya que, en último análisis, todos los demás grupos sociales surgen como partes de las condiciones más esenciales de producción y de dominación. Sin embargo, el investigador que, frente a la variedad de tipos de pensamiento, trata de situarlos exactamente, no podrá seguir conformándose con el concepto indiferenciado de clase, sino que habrá de reconocer además las unidades sociales existentes y los factores que condicionan la posición social, fuera de los de clase.

Otra característica de la perspectiva se descubrirá al indagar cuál es el nivel de abstracción, más allá del cual determinada teoría ya no progresa, o el grado en que se opone a una formulación teórica y sistemática.

Nunca es una casualidad el hecho de que cierta teoría, en todo o en parte, no logre desarrollarse más allá de cierta etapa de relativa abstracción, y ofrezca una resistencia al esfuerzo por hacerla más concreta, ya sea censurando esa tendencia hacia lo concreto, o declarando que carece de importancia. Aquí también, la posición social del pensador es significativa.

Precisamente en el caso del marxismo y en la relación que tiene con los descubrimientos de la sociología del conocimiento, es posible demostrar en qué forma una interrelación puede a menudo formularse únicamente en la forma del carácter propio de cierto punto de vista particular. Se puede demostrar en el caso del marxismo que un observador cuyo concepto está vinculado con determinada posición social nunca logrará por sí solo desentrañar los aspectos más generales y teóricos que se hallan implícitos en las observaciones concretas que hace. Podría haberse esperado, por ejemplo, desde hace mucho, que el marxismo hubiese expresado en una forma más teórica los descubrimientos fundamentales de la sociología del conocimiento respecto de las relaciones que existen entre el pensamiento humano y las condiciones de existencia *en general,* especialmente puesto que el descubrimiento de la teoría de la ideología implica cuando menos los principios de

la sociología del conocimiento. El hecho de que tal implicación nunca pudo manifestarse y elaborarse teóricamente, y en el mejor de los casos, sólo pudo ponerse parcialmente a descubierto, se debió, sin embargo, a que en este caso concreto, esa relación se percibía únicamente en el pensamiento del adversario. Se debió, probablemente, asimismo, a una subconsciente aversión a reflexionar sobre las consecuencias de una idea formulada concretamente hasta el punto de que las formulaciones teóricas latentes en él resultaran lo bastante claras para ejercer un efecto un tanto inquietante sobre la propia posición de uno mismo. Así vemos cómo el mezquino planteo que impone determinada posición y los impulsos que rigen sus concepciones tienden a obstruir la formulación general y teórica de esas concepciones y a restringir su capacidad para la abstracción. Existe una tendencia a no alejarse de la visión particular que se puede obtener inmediatamente, y a eludir la cuestión de saber si el hecho de que el pensamiento esté vinculado con la existencia no es inherente a la estructura del pensamiento humano en sí. Además, la tendencia del marxismo a evitar una formulación general y sociológica puede a menudo determinar una limitación parecida a la que impone cierto punto de vista a un método de pensamiento. Por ejemplo, no se puede siquiera plantear la cuestión de saber si la "impersonalización" *(Verdinglichung),* tal como la elaboraron Marx y Lukács, es un fenómeno más o menos general de conciencia, o si la impersonalización capitalista es sólo una forma particular de él. En tanto que la importancia concedida a lo concreto y a lo histórico surge de una particular localización social, la tendencia opuesta, es decir, la evasión inmediata a las zonas más altas de la abstracción y de la formalización, puede, como lo estableció el marxismo con justa razón, oscurecer la situación concreta y su carácter único. Esto podría comprobarse una vez más en el caso de la "sociología formal".

No nos proponemos en forma alguna poner en tela de juicio la legitimidad de la sociología formal, como uno de los tipos posibles de sociología. Sin embargo, cuando frente a la tendencia a introducir un elemento más concreto en la formulación de los problemas sociológicos, esa sociología pretende ser la única, inconscientemente obedece a motivos parecidos a los que impidieron a su precursor histórico, el liberalismo burgués, llegar más allá de un modo de observación abstracto y generalizador en su teoría. Rehúye medrosamente tratar histórica, concreta e individualmente los problemas sociales, por temor de que sus propios antagonismos internos, por ejemplo, los antagonismos del propio capitalismo, se pongan de manifiesto.

En esto se parece a la discusión burguesa del problema de la libertad, en la que el problema se planteaba, y se plantea hasta la fecha, de un modo exclusivamente abstracto y teórico. Y aun cuando se plantea en tal forma, la cuestión de la libertad se refiere más bien a derechos políticos que a derechos sociales, ya que, si se considerara esa última esfera, los factores de propiedad y de clase en su relación con la libertad y la igualdad se aclararían forzosamente.

En resumen, la manera de abordar el problema, el nivel al cual se formula tal problema, el grado de abstracción y el carácter concreto al que tiene uno la esperanza de llegar, todo ello se halla vinculado de idéntico modo con la existencia social.

Por último, sería oportuno estudiar el sustrato que yace bajo todos los modos de pensamiento, con sus presupuestas ontologías y sus diferenciaciones sociales. Precisamente porque el sustrato es fundamentalmente significativo para el pensamiento y la percepción, no podemos tratar en la debida forma, en un espacio limitado, los problemas que plantea, y nos referimos, por lo tanto, a otras obras en las que han sido tratados detenidamente.[8] Baste decir, por ahora, que, por justificado que sea el deseo de la moderna filosofía de establecer "una ontología básica", es a todas luces peligroso plantear ingenuamente esos problemas sin tomar en cuenta antes los resultados que sugiere la sociología del conocimiento. En efecto, si se trata de resolver ingenuamente este problema, el resultado casi fatal será que, en vez de obtener una auténtica ontología básica, seríamos víctimas de una ontología arbitraria y fortuita, que por casualidad el proceso histórico pone a nuestra disposición.

Estas reflexiones bastarán para aclarar la noción de que las condiciones de existencia influyen no sólo en la génesis histórica de las ideas, sino que constituyen una parte esencial de los productos del pensamiento, cuya forma y contenido llevan su huella. Los ejemplos que hemos citado deberían servir para aclarar la peculiar estructura y las funciones de la sociología del conocimiento.

La manera de plantear el problema es característica de la sociología del conocimiento. Dos personas que han entablado una discusión en el mismo universo discursivo —que corresponde a las mismas condiciones histórico-sociales—, pueden y deben hacerlo en una forma completamente diferente de como lo harían dos personas identificadas con posiciones sociales diferentes. Esos dos tipos de discusión, es decir, entre participantes social e

intelectualmente homogéneos y entre participantes social e intelectualmente heterogéneos, deben distinguirse claramente. No por mera casualidad la distinción entre esos dos tipos de discusión se reconoce como un problema en una época como la nuestra. Max Scheler llamó a dicha época contemporánea "la época de la igualización" *(Zeitalter des Ausgleichs),* lo cual, en lo que se refiere a nuestros problemas, significa que en nuestro mundo los grupos sociales, que hasta ahora vivían más o menos aislados, se están mezclando ahora unos con otros. No sólo el Oriente y el Occidente, no sólo las diversas naciones occidentales, sino también las diferentes capas sociales de esas naciones, que anteriormente habían vivido más o menos dentro de sus propios linderos, y, por último, los diferentes grupos de trabajadores dentro de esas capas y los grupos intelectuales en su mundo altamente diferenciado —todos ellos han tenido que abandonar su presuntuosa y complaciente seguridad y se ven obligados a defenderse y a pelear por sus ideas ante las embestidas de esos grupos heterogéneos.

Pero, ¿cómo habrá que emprender la lucha? En cuanto se refiere a los antagonismos intelectuales, con escasas excepciones, lo harán hablando "de cosas distintas"; es decir, que, aunque saben más o menos que la persona con quien están discutiendo determinado asunto representa otro grupo, y que probablemente su estructura mental, en conjunto, es totalmente diferente, cuando discuten un tema concreto hablan como si sus diferencias se concretaran a la cuestión específica en torno de la cual se produjo su actual discrepancia. Desconocen el hecho de que su adversario difiere de ellos en su total concepción y no meramente en el punto particular que están discutiendo.

Esto indica que existen también ciertos tipos de relaciones intelectuales entre personas heterogéneas. En el primero de aquéllos, las diferencias de la total estructura mental permanecen ocultas en la sombra, en cuanto se refiere al contacto entre los contrincantes. La conciencia se concentra en el resultado concreto. Para cada uno de los adversarios, el "objeto" tiene un sentido más o menos diferente porque surge del conjunto de sus respectivas tramas de referencia, a consecuencia de lo cual el sentido del objeto, en la perspectiva de la otra persona, permanece, cuando menos en parte, oscuro. Por eso, el hablar "de cosas distintas" es el inevitable fenómeno de la "época de la igualización".

Por otro lado, los adversarios pueden entablar la discusión con la intención de emplear cada punto de contacto teórico como una oportunidad para

suprimir las causas de incomprensión, buscando el origen o fuente de las diferencias. En tal forma, se pondrán de manifiesto las diversas presuposiciones implicadas en las dos perspectivas respectivas como consecuencias de dos situaciones sociales diferentes. En semejantes casos, el sociólogo del conocimiento no se enfrenta con su enemigo como se suele hacer, es decir, rebatiendo directamente los argumentos del adversario, sino que trata más bien de comprenderlo definiendo su perspectiva total y considerándola como función de cierta posición social.

Se ha criticado al sociólogo del conocimiento por su procedimiento, que consiste en eludir la verdadera esencia de la discusión y en desinteresarse del tema de la discusión, para descubrir, más allá del punto que se debate, la base total del pensamiento de la persona que hace determinada aseveración, con el objeto de demostrar que es meramente una base de pensamiento entre otras muchas y que no pasa de ser una perspectiva parcial. El tratar de penetrar lo que ocultan las afirmaciones de los contrincantes y el hacer caso omiso de los argumentos invocados es en ciertos casos legítimo, es decir, se justifica siempre que, faltando una base común de pensamiento, no existe un problema común. La sociología del conocimiento se esfuerza en suprimir la incomprensión entre adversarios, proponiéndose como objeto explícito de sus investigaciones el descubrir las fuentes de los desacuerdos parciales que dejarían pasar por alto los adversarios, pues éstos se preocupan únicamente por el tema inmediato que discuten. Sobra observar que el sociólogo del conocimiento tiene perfecto derecho a buscar el origen de los argumentos en la base del pensamiento y en la posición de los contrincantes sólo en caso de que exista una verdadera desemejanza entre las perspectivas de la discusión y, a consecuencia de ello, una incomprensión fundamental. Mientras la discusión procede de la misma base de pensamiento y dentro del mismo universo discursivo, la sociología del conocimiento resulta inútil. Cuando se la aplica inútilmente, puede convertirse en un medio para desviar la discusión.

Adquisición de la perspectiva como condición previa para la sociología del conocimiento. Para el hijo de un campesino que ha crecido dentro de los estrechos límites de su aldea y cuya vida se desliza en el lugar de su nacimiento, el modo de pensar y de hablar de esa aldea es algo que considera como absolutamente natural. En cambio, para el joven campesino que se traslada a la ciudad y que se adapta gradualmente a la vida urbana, el modo rural de vivir y de pensar deja de parecerle natural. Se ha apartado hasta

cierto punto de aquél, y es capaz de distinguir, ahora, tal vez de un modo muy consciente, la diferencia entre los modos de pensar y las ideas "rurales" y "urbanas". En tal distinción radican los principios de un método que la sociología del conocimiento se esfuerza en desarrollar en sus menores detalles. Lo que, dentro de determinado grupo, se acepta como absoluto, parece al observador condicionado por la situación de grupo y se reconoce su carácter fragmentario (en el caso anterior, "rural"). Este tipo de conocimiento presupone una perspectiva más desprendida e impersonal.

A esta perspectiva independiente se puede llegar de los siguientes modos: *a)* el miembro de un grupo abandona su posición social (ascendiendo a una clase social más alta, por migración, etc.); *b)* la base de la existencia de todo el grupo se desvía con relación a sus normas e instituciones tradicionales;[9] *c)* dentro de la misma sociedad, dos modos, o más, de interpretación, entran en conflicto, y al criticarse mutuamente se vuelven recíprocamente transparentes y establecen perspectivas con referencia unos a otros. A consecuencia de esto, una perspectiva imparcial, gracias a la cual se logran descubrir las líneas esquemáticas de ciertos modos de pensar opuestos, se convierte en una posibilidad para el conjunto de las diferentes posiciones, y, por último, se acepta como un modo de pensar reconocido. Ya hemos indicado que la génesis social de la sociología del conocimiento se funda ante todo sobre esta última posibilidad.

Relacionismo. Lo que se ha dicho antes debería bastar para no dejar duda alguna respecto de lo que se entiende al designar el método de la sociología del conocimiento con el nombre de "relacional". Cuando el joven campesino urbanizado califica de "rústicas" ciertas opiniones políticas, filosóficas o sociales que se aceptan comúnmente entre sus congéneres, deja de discutir tales opiniones como participante homogéneo, es decir, directamente interesado en el contenido específico de lo que se dice. Las refiere más bien a cierto modo de interpretar el mundo que, a su vez, se relaciona en última instancia con cierta estructura social que constituye su situación. Éste es un ejemplo del procedimiento o método "relacional". Estudiaremos más adelante el hecho de que cuando se tratan de ese modo ciertas opiniones, ello no significa que sean falsas. La sociología del conocimiento supera esta manera vulgar de manejar el método sólo si, de una manera sistemática y consciente, somete todos los fenómenos intelectuales, sin excepción, a la interrogación: ¿En relación con cuál estructura social surgieron y son válidos? El hecho de relacionar las ideas individuales con la estructura social de de-

terminada materia histórico-social no debería confundirse con el relativismo filosófico que niega la validez de todas las normas y la existencia de un orden en el mundo. Así como el hecho de que cada medida que se realiza en el espacio depende de la naturaleza de la luz no significa que nuestras medidas sean arbitrarias, sino que son válidas únicamente en relación con la naturaleza de la luz, del mismo modo lo que se aplica a nuestras discusiones no es el relativismo, en el sentido de arbitrariedad, sino el *relacionismo*. Éste no niega que existan criterios de la verdad y del error en una discusión. Insiste, sin embargo, en que, por su propia índole, ciertas aseveraciones no pueden formularse de una manera absoluta, sino únicamente en términos de la perspectiva de determinada situación.

Particularización. Después de describir el proceso relacional como lo concibe la sociología del conocimiento, surgirá inevitablemente la pregunta: ¿qué puede revelarnos acerca de la validez de una aseveración el hecho de que la relacionemos con el punto de vista de la persona que la hizo? ¿Hemos dicho algo acerca de la verdad o de la falsedad de una afirmación, cuando hemos mostrado que debe atribuirse al liberalismo o al marxismo?

Se pueden dar tres respuestas a esa pregunta:

a) Puede decirse que la absoluta validez de una aseveración se niega cuando su relación estructural con determinada situación social ha quedado demostrada. En este sentido, existe una corriente en la sociología del conocimiento y en la teoría de la ideología que acepta la demostración de esa especie de relación como una refutación de la aseveración del adversario, y que emplearía ese método como un medio para aniquilar la validez de todas las afirmaciones.

b) En contraste con ésta, puede darse otra respuesta, la de que la relación que la sociología del conocimiento establece entre determinada afirmación y la persona que la hace nada nos dice respecto de la verdad o de la falsedad de dicha afirmación, ya que la manera en que se origina una afirmación no afecta su validez. El hecho de que una aseveración sea liberal o conservadora no proporciona indicación alguna acerca de su exactitud.

c) Existe un tercer modo de juzgar el valor de las afirmaciones propio del sociólogo del conocimiento, y éste será nuestro punto de vista. Difiere del primer criterio en cuanto muestra que la mera demostración e identificación concreta de la posición social de la persona que hace cierta afirmación nada nos revela acerca de la verdad o falsedad de su afirmación. Implica sólo una sospecha de que esa afirmación tal vez constituya únicamente un

punto de vista parcial. Al contrario de lo que afirma la segunda alternativa, sostiene que sería un error el considerar que la sociología del conocimiento se concreta a dar una descripción de las verdaderas condiciones en que surge una afirmación (génesis de los hechos). Todo análisis sociológico completo y serio del conocimiento delimita, a la vez en su contenido y en su estructura, la opinión que se trata de examinar. En otras palabras, se propone no sólo establecer la existencia de esa relación, sino al mismo tiempo determinar su alcance y la extensión de su validez. Las consecuencias de esto se establecerán más adelante en detalle.

El propósito de la sociología del conocimiento queda ilustrado por el ejemplo, citado antes, del joven campesino. El descubrimiento y la identificación de su primitivo modo de pensar como "rural", en contraste con el "urbano", supone desde luego la idea de que las diferentes perspectivas no sólo son particulares en cuanto presuponen diferentes campos de visión y diferentes sectores de la realidad total, sino también en cuanto los intereses y los poderes de percepción de las diferentes perspectivas están condicionados por las situaciones sociales en que surgieron y de las que dependen.

Llegado a este nivel, el proceso relacional tiende a convertirse en un proceso particularizador, pues no sólo relaciona la aseveración con un punto de vista, sino que, al hacerlo, reduce su pretensión de validez, que al principio era absoluta, a proporciones más modestas.

Una sociología del conocimiento completamente desarrollada sigue el mismo derrotero que hemos ilustrado antes con el caso del joven campesino, salvo que aplica deliberadamente cierto método. Gracias a un análisis concienzudo de la perspectiva, la particularización adquiere un instrumento de orientación y una serie de criterios para tratar los problemas de la atribución. El alcance y el grado de comprensión de cada uno de esos puntos de vista distintos se puede medir y deslindar por medio de su aparato categórico y por la variedad de sentidos que cada uno de ellos ofrece. La orientación hacia ciertos "sentidos" y valores inherentes a determinada posición social (la concepción del mundo y la actitud condicionados por los propósitos colectivos de un grupo) y las razones concretas de las diferentes perspectivas que ofrece una misma situación a las diversas posiciones asumidas dentro de ella se vuelven aún más fáciles de determinar, más inteligibles y susceptibles de un estudio metodológico, gracias al perfeccionamiento de la sociología del conocimiento.[10]

Con el afinamiento creciente de dicha sociología, la determinación de la particularidad de una perspectiva se convierte en un índice cultural e intelectual de la posición del grupo en cuestión. Al particularizar, la sociología del conocimiento realiza un progreso sobre la primordial determinación de los hechos, a la que se limita el mero relacionismo. Cualquier análisis que se efectúa con el espíritu de la sociología del conocimiento llega a un punto en que ésta se vuelve algo más que una descripción sociológica de los hechos que explican en qué forma ciertas concepciones se han derivado de determinado medio. Llega más bien a un punto en que se vuelve también "crítica" al determinar de nuevo el alcance y los límites de la perspectiva implícita en ciertas afirmaciones. Los análisis característicos de la sociología del conocimiento, en ese sentido, no dejan de tener importancia para la determinación de la verdad de una afirmación; pero esos análisis, por otra parte, no revelan plenamente por sí solos la verdad, porque la mera delimitación de las perspectivas no es en modo alguno un sustituto de la inmediata y directa discusión de puntos de vista divergentes o del examen directo de los hechos. La función de los descubrimientos de la sociología del conocimiento radica en cierto modo, en forma que hasta aquí no se había comprendido claramente, entre la impertinencia de establecer la verdad, por una parte, y la posibilidad de establecerla, por la otra. Esto puede demostrarse por medio de un cuidadoso análisis de la intención original de las afirmaciones de la sociología del conocimiento y por la índole de sus descubrimientos. Un análisis basado en la sociología del conocimiento constituye un primer paso preparatorio que conduce a una discusión directa, en una época que comprende la heterogeneidad de sus intereses y la falta de unidad de las bases de su pensamiento, y que trata de realizar esa unidad en un nivel más alto.

Las consecuencias epistemológicas de la sociología del conocimiento

En el párrafo inicial de este capítulo sostuvimos que era posible presentar la sociología del conocimiento como una teoría empírica de las verdaderas relaciones del conocimiento con la situación social sin plantear ningún problema epistemológico. Por lo tanto, se han evitado o dejado en segundo término todos los problemas epistemológicos. Esa reserva nuestra es posible, y

ese aislamiento artificial de una serie abstracta de problemas es aún de desear mientras nuestra meta consista únicamente en un análisis desinteresado de ciertas relaciones concretas, sin la deformación de previas concepciones teóricas. Pero una vez que se han establecido sólidamente las relaciones fundamentales entre las situaciones y las correspondientes visiones sociales, no puede uno menos que dedicarse a desentrañar con franqueza las valoraciones que de ellas derivan. Cualquiera que tenga el sentido de los nexos entre los problemas que inevitablemente surgen de la interpretación de datos empíricos, y que, al mismo tiempo, no esté cegado por la intrincada especialización de los conocimientos modernos, que generalmente no permite un enfoque directo de los problemas, habrá advertido que los hechos presentados en la sección de la "particularización" son por su propia índole difícilmente aceptables como meros hechos. Trascienden el hecho escueto, y exigen profunda reflexión epistemológica. Por una parte, es preciso considerar que cuando, gracias a la sociología del conocimiento, se establece una relación entre una afirmación y una situación, el mero intento contiene la tendencia a "particularizar" la validez de aquella afirmativa. Desde un punto de vista fenomenológico, uno puede limitarse a tomar conocimiento del hecho sin discutir su pretensión de validez. Por otra parte, sin embargo, que la posición del observador ejerza una influencia sobre los resultados del pensamiento, y el hecho (que intencionalmente tratamos en detalle) de que se pueda determinar con gran exactitud la validez parcial de determinada perspectiva, debe tarde o temprano conducirnos a plantear la cuestión de la importancia de ese problema para la epistemología.

Así, pues, de acuerdo con nuestro punto de vista, la sociología del conocimiento no se propone, por su propia índole, suplantar la investigación epistemológica y noológica, sino más bien afirmar que ha realizado ciertos descubrimientos cuya importancia rebasa la de simples hechos, y que no se podrán apreciar debidamente hasta que las concepciones y los prejuicios de la epistemología contemporánea hayan sido revisados. Por lo mismo que atribuimos sólo una validez parcial a aserciones particulares, encontramos nuevos elementos que nos obligan a revisar las presuposiciones fundamentales de la epistemología contemporánea. Se trata aquí de un caso en que la pura determinación de un hecho (el del carácter parcial de una perspectiva, que es posible demostrar en aserciones concretas) puede ser importante para determinar la validez de una proposición, y en el que la génesis se convierte en una originación de sentido. Esto opone, en el mejor de los casos, un serio

obstáculo a la construcción de una esfera de validez en la cual los criterios de la verdad sean independientes de su origen.

Bajo las presuposiciones dominantes en la filosofía actual será imposible utilizar esa nueva concepción de la epistemología, pues la teoría moderna del conocimiento se basa en la suposición de que el descubrimiento de hechos escuetos no tiene importancia alguna para la cuestión de validez. En virtud de ese artículo de fe, cualquier aumento del conocimiento que surja de la investigación concreta que, mirada desde un punto de vista más amplio, se atreva a ofrecer consideraciones más fundamentales, es estigmatizado con el nombre de "sociologismo". Una vez elevado a la categoría de verdad *a priori* que nada hay en el mundo de los hechos empíricos que tenga que ver con la validez de las afirmaciones, ya no nos damos cuenta de que ese *a priori* fue, a su vez, originariamente una hipótesis precipitada de la interrelación fáctica que se deriva de un tipo particular de aseveración y que se formuló con excesiva premura en axioma epistemológico. Con la paz de ánimo que produce esa premisa *a priori* de que la epistemología es independiente de las ciencias "empíricas" especiales, el espíritu se cierra definitivamente a la nueva idea que podría aportarle un empirismo amplificado. El resultado es que no sé que esa teoría, que esa actitud de autosuficiencia de defensa, sólo sirve de algo así como de baluarte para cierto tipo de epistemología académica que, en sus últimas etapas, se esfuerza en protegerse del derrumbe que podría resultar para ella del desarrollo del empirismo. Los partidarios de la vieja idea no se dan cuenta de que no están defendiendo la epistemología como tal y preservándola de la revisión a manos de las ciencias particulares, sino que están abogando por cierto género de epistemología, cuya singularidad consiste en que hubo un tiempo en que estuvo en pugna con una etapa anterior de mezquino empirismo. Luego, estabilizó la idea del conocimiento derivada de un segmento particular de la realidad y que representaba tan sólo una de las diversas posibilidades del conocimiento.

Para saber adónde puede conducimos la sociología del conocimiento, debemos estudiar una vez más el problema de la supuesta primacía de la epistemología sobre las ciencias particulares. Después de plantear el problema en un examen crítico, estaremos en posibilidad de formular, o cuando menos de esbozar, una presentación positiva de la epistemología, implícita ya en el mero problema de la sociología del conocimiento. En primer lugar

debemos aducir los argumentos en contra de la absoluta autonomía y primacía de la epistemología sobre las ciencias particulares.

La epistemología y las ciencias. Existe una doble relación entre la epistemología y las ciencias. La primera, en cuanto pretende ser constructiva, es fundamental para las demás ciencias, ya que les proporciona una justificación básica de los tipos de conocimiento y los conceptos de verdad y de exactitud sobre los cuales las otras ciencias fundan sus métodos concretos, e influye sobre sus descubrimientos. Esto, sin embargo, no cambia el hecho de que toda teoría del conocimiento está a su vez influida por la forma que asume la ciencia en determinada época y que sólo ésta le puede proporcionar su concepción acerca de la naturaleza del conocimiento. En principio, sin duda pretende ser la base de toda ciencia, pero de hecho se halla determinada por la condición de la ciencia en cada época. El problema se vuelve en tal forma más difícil por el hecho de que los principios mismos a la luz de los cuales habrá que criticar el conocimiento, están, a su vez, condicionados social e históricamente. Por lo tanto, su aplicación parece limitada a determinados periodos históricos y a los tipos particulares de conocimiento entonces prevalentes.

Después que se reconocen claramente esas interrelaciones, no es posible seguir en la creencia de que la epistemología y la noología, por aspirar legítimamente a ejercer funciones fundamentales, deben desarrollarse autónoma e independientemente, al margen del progreso de las ciencias especiales, y no deben estar sujetas a las modificaciones básicas de éstas. Por consiguiente, tendremos que reconocer que un completo desarrollo de la epistemología y de la noología sólo es posible si concebimos su relación con las ciencias especiales en la siguiente forma:

Nuevas formas de conocimiento, en último análisis, surgen de las condiciones de la vida colectiva y su aparición no depende de la previa demostración, por medio de una teoría del conocimiento, de que son posibles; no es preciso, pues, que la epistemología las justifique. La relación es en realidad la inversa: las teorías del conocimiento científico se desarrollan de acuerdo con el trabajo empírico y aquéllas corren la misma suerte que éste. Las revoluciones en la metodología y en la epistemología son siempre consecuencias y repercusiones de procedimientos empíricos inmediatos para llegar al conocimiento. Sólo recurriendo constantemente a los procedimientos de las ciencias especiales y empíricas, los fundamentos epistemológicos podrán ser lo bastante flexibles y extensos, para que no sólo sancionen las preten-

siones de antiguas formas del conocimiento (su propósito original), sino que den su apoyo a nuevas formas. Esta situación peculiar es característica de todas las disciplinas teóricas y filosóficas. Su estructura se percibe con mayor claridad en la filosofía del derecho, que se ufana de ser el juez y el crítico del derecho positivo, pero que en realidad, en la mayoría de los casos, no pasa de ser una enunciación y una justificación *post facto* de los principios del derecho positivo.

Con esto no se quiere decir que se niegue la importancia de la epistemología y de la filosofía. Las investigaciones básicas que emprenden son indispensables y, en verdad, si se atacara a la epistemología y a la filosofía con razones teóricas, no se podría dejar de examinarlas con principios teóricos. Ese ataque teórico, precisamente en cuanto abordara cuestiones fundamentales, sería en sí filosófico. A cada forma fáctica de conocimiento corresponde una fundamentación teórica. Esta función básica de la teoría, que se debe comprender en un sentido estructural, nunca debe aplicarse abusivamente atribuyendo carácter apriorístico a descubrimientos particulares. Si se la empleara de ese modo, frustraría el progreso de la ciencia y el resultado sería sustituir con certezas *a priori* conceptos derivados de observaciones empíricas. Los errores y la parcialidad de las bases teóricas de la ciencia deben revisarse constantemente a la luz de los nuevos desarrollos de las propias actividades científicas inmediatas. La luz que arroja el nuevo conocimiento de hechos sobre el fundamento teórico no debe ser oscurecida por los obstáculos al pensamiento que puede elevar la teoría. Por medio del procedimiento particularizador de la sociología del conocimiento, descubrimos que la antigua epistemología es el correlato de un modo de pensar particular. Así, pues, nuestro campo de visión se amplía cuando nuevas evidencias empíricas arrojan una nueva luz sobre las bases teóricas. En tal forma, nos vemos implícitamente conducidos a buscar un fundamento epistemológico adecuado de estos modos más diversos de pensar. Más aún, tendremos que descubrir, si es posible, una base teórica que pueda servir para todos los modos de pensamiento que, en el curso de la historia, hemos logrado establecer. Podemos ahora examinar hasta qué punto es cierto que las epistemologías y las noologías que han prevalecido hasta ahora proporcionan únicamente un fundamento particular para un solo tipo de conocimiento.

Demostración de la naturaleza parcial de la epistemología tradicional

La orientación hacia la ciencia natural como el modelo de pensamiento. La particularidad de la teoría del conocimiento que predomina hoy en día se vuelve ahora claramente demostrable por el hecho de haber sido elegidas las ciencias naturales como el ideal al que debe aspirar todo conocimiento. Ya que la ciencia natural, especialmente en su aspecto cuantitativo, se puede aislar de la perspectiva histórico-social del investigador, el ideal del verdadero conocimiento es de una índole tal, que cualquier intento para llegar a un tipo de conocimiento cuyo objeto sea la comprensión de lo cualitativo se considera como un método de un valor inferior. En efecto, la cualidad contiene elementos más o menos mezclados con la concepción del mundo del sujeto cognoscente. En un momento en que las fuerzas histórico-sociales colocan otros tipos de conocimiento en el centro de la palestra, es preciso revisar las antiguas premisas que fueron formuladas, si no exclusivamente, cuando menos en gran parte para la comprensión y justificación de las ciencias naturales. Así como Kant fundó la moderna epistemología al preguntarse, respecto de las ciencias naturales ya existentes: "Cómo son posibles?", del mismo modo debemos hacer la misma pregunta respecto del tipo de conocimiento que se esfuerza en llegar a una comprensión cualitativa y que tiende cuando menos a afectar a todo el sujeto. Debemos preguntarnos, además, cómo y en qué sentido podemos descubrir la verdad por medio de ese tipo de conocimiento.

La relación entre criterios de verdad y situación histórico-social. Tenemos que examinar aquí una conexión, aún más profundamente arraigada, entre la epistemología, en sus concretas variedades históricas, y la correspondiente "situación existencial". La teoría del conocimiento deriva de las condiciones concretas del conocimiento en determinado periodo (y, por lo tanto, en determinada sociedad), no sólo su ideal de lo que debe ser el conocimiento fáctico, sino también la concepción utópica de la verdad en general, por ejemplo, en la forma de una construcción utópica de una esfera de la "verdad en sí".

Las posibles utopías y los espejismos que el deseo de una época fabrica como concepciones de lo que aún es irreal, se guían por lo que se ha realizado ya en esa época (y, por consiguiente, no son casualidad, ni vagas fan-

tasías, o inspiraciones). Asimismo, la norma utópica de lo exacto, la idea de la verdad, surge de modos concretos de conocimiento prevalentes en determinada época. El concepto de la verdad no ha sido inmutable en el transcurso del tiempo, sino que ha participado en el proceso histórico de cambio. La verdadera fisonomía del concepto de la verdad en determinada época no es un fenómeno accidental y fortuito. Más bien habría que decir que los modos representativos del pensamiento y su estructura, que sirvieron para edificar una concepción de la naturaleza de la verdad en general, constituyen la clave para la obtención del concepto de la época en cuestión.

Por lo tanto, vemos no sólo que la noción del conocimiento en general depende de la forma concreta de conocimiento que prevalece y de los modos de conocer que ella implica y se aceptan como ideal, sino también que el propio concepto de la verdad depende de los tipos ya existentes de conocimiento. Así, pues, sobre la base de estas etapas intermedias, existe un nexo fundamental, aunque no completamente patente, entre la epistemología, las formas dominantes del pensamiento y la situación general, social e intelectual, de determinada época. En tal virtud, la sociología del conocimiento, en determinado momento, mediante su análisis por método particularizador, penetra también en el dominio de la epistemología, donde resuelve el posible conflicto entre las diversas epistemologías al concebir a cada una de ellas como la subestructura teórica adecuada únicamente a determinada forma de conocimiento. La solución postrera del problema se presenta, pues, de tal manera, que sólo después de yuxtaponer los diferentes modos de pensamiento y sus respectivas epistemologías se podrá construir una epistemología más fundamental y más amplia.

El papel positivo de la sociología del conocimiento

Si reflexionamos que aun cuando la epistemología es la base de todas las ciencias empíricas, sólo puede derivar sus principios de los datos proporcionados por aquéllas, y advertimos, además, cuán profundamente ha influido sobre la epistemología el ideal de las ciencias exactas, nuestra tarea consistirá a todas luces en indagar cómo se planteará el problema cuando se to-

men en consideración otras ciencias. Esto nos sugiere los siguientes argumentos:

Revisión de la tesis según la cual la génesis de una proposición no influye, cualesquiera que sean las circunstancias, sobre su verdad. El abrupto y absoluto dualismo que existe entre la "validez" y la "existencia", entre el "sentido" y la "existencia", entre la "esencia" y el "hecho", es, como a menudo se ha dicho, uno de los axiomas de la epistemología y de la noología "idealistas" que predominan hoy en día. Se le considera como inexpugnable y es el obstáculo más inmediato para la utilización directa de los descubrimientos de la sociología del conocimiento.

En verdad, si el conocimiento del tipo: $2 \times 2 = 4$ se sujetara a un examen, se comprobaría la exactitud de esta tesis. Es cierto para este tipo de conocimiento que su génesis no entra para nada en los resultados del pensamiento. De ahí a construir un dominio de la "verdad en sí", completamente independiente del sujeto cognoscente, hay poco trecho. Más aún, esta teoría, según la cual es posible separar la verdad contenida en una afirmación de las condiciones de su origen, tuvo un gran valor en la lucha contra el psicologismo, pues sólo con la ayuda de esa teoría fue posible separar lo conocido del acto de conocer. La observación de que la génesis de una idea debe separarse de su sentido se aplica también en el campo de la psicología explicativa.

Sólo porque, en ese dominio, se pudo comprobar en ciertos casos que los procesos psicológicos que producen sentidos no influyen en su validez, esta aseveración se incorporó a las verdades de la epistemología y de la noología. Así por ejemplo, entre las leyes del mecanismo de la asociación y las afirmaciones que suelen basarse en tal mecanismo, existe una laguna que permite afirmar que una génesis de esa índole en nada contribuye a la valoración del "sentido". Sin embargo, existen tipos de génesis no desprovistos de sentido, cuyas particularidades nunca han sido analizadas hasta ahora. Por ejemplo, la relación entre la posición existencial y el punto de vista correspondiente puede considerarse como genética, pero en un sentido diferente del que se empleó antes. En este caso también se plantea la cuestión de la génesis, pues no cabe duda de que estudiamos aquí las circunstancias en que surge y existe determinada afirmación. Si hablamos de la "posición que existe detrás de un punto de vista", tenemos presente un complejo de condiciones de surgimiento y de existencia que determina la naturaleza y el desarrollo de una aserción. Pero sería un error determinar la situación

existencial de la persona que afirma, sin tomar en cuenta el sentido que esa situación tiene para la validez de su afirmación. Una posición en la estructura social trae con ella, como ya vimos, la probabilidad de que aquel que la ocupa piense de determinado modo. Significa que la existencia se orienta con relación a ciertos sentidos *(Sinnausgerichtetes Sein)*. La posición social no puede describirse en términos desprovistos de sentido social, como, por ejemplo, por una designación meramente cronológica. Como fecha cronológica, 1789 carece en absoluto de significado. En cambio, en cuanto es una designación histórica, esta fecha se refiere a una serie de acontecimientos sociales significativos, que determinan por sí solos el alcance de cierto tipo de experiencias, conflictos, actitudes y pensamientos. La posición histórico-social sólo puede caracterizarse en forma adecuada por medio de designaciones significativas (designaciones parecidas a la de "posición liberal", "condiciones proletarias de existencia", etc.). La "existencia social" es, pues, una zona del ser, o una esfera de existencia, que una ontología ortodoxa, que sólo reconoce un absoluto dualismo entre el ser desprovisto de sentido, por una parte, y el sentido por otra, no toma en cuenta.[11] Una génesis de esa índole podría designarse con el nombre de "génesis significativa" *(Sinngenesis)* en contraste con la "génesis fáctica" *(Faktizitätsgenesis)*. De haberse tenido presente un modelo de esa índole al afirmar la relación que existe entre el ser y el significado no se hubiera considerado como absoluta, en la epistemología y en la noología, la dualidad del ser y de la validez. En vez de eso, hubiese habido una serie de gradaciones entre esos dos polos, en los cuales casos intermedios, como el de "estar impregnado de sentido" y el de "estar orientado por un sentido", hubieran encontrado su lugar y se hubieran incorporado al concepto fundamental.

La otra tarea de la epistemología, a nuestro parecer, consiste en superar su naturaleza parcial incorporándose la multiplicidad de las relaciones entre la existencia y la validez *(Sein und Geltung)* como las descubrió la sociología del conocimiento, y en dedicar su atención a los tipos de conocimiento que operan en una región del ser que está llena de sentido y que afecta al valor de verdad de las afirmaciones. Por lo tanto, la epistemología no queda suplantada por la sociología del conocimiento, sino que se necesitará una nueva clase de epistemología que estudie los hechos que ha puesto de manifiesto la sociología del conocimiento.

Otras consecuencias de la sociología del conocimiento para la epistemología. Después de ver que la mayor parte de los axiomas de la noología y

de la epistemología prevalentes proceden de las ciencias naturales cuantitativas y son, por decirlo así, meras extensiones de las tendencias singularmente características de esa forma de pensamiento, se vuelve claro que el problema noológico debe plantearse de nuevo con relación al modelo contrario de ciertas variedades de conocimiento más o menos determinadas existencialmente. Trataremos ahora de enunciar brevemente el nuevo planteo del problema, que se estima necesario una vez que se ha reconocido el carácter parcial de la antigua noología.

El descubrimiento del elemento activo en el conocimiento. El hecho de que en la concepción "idealista" del conocimiento, el acto de conocer se considere principalmente como puramente "teórico", en el sentido de percepción pura, tiene su origen, además de en las ya mencionadas orientaciones hacia modelos matemáticos, en el hecho de que, detrás de esa epistemología, se halla el ideal filosófico de la "vida contemplativa". No podemos ocuparnos aquí de la historia de ese ideal o de la forma en que la concepción puramente contemplativa del conocimiento apareció por primera vez en la epistemología. (Esto requeriría que se examinara la prehistoria de la lógica científica y el paso del vidente al filósofo, quien tomó de aquél un ideal de "visión mística".) Baste indicar que ese profundo aprecio por lo que se percibe contemplativamente no es resultado de la observación "pura" del acto de pensar y conocer, sino que brota de una jerarquía de valores basada en cierta filosofía de la vida. La filosofía idealista, que representa esta tradición, sostuvo que el conocimiento era puro sólo cuando era puramente teórico. La filosofía idealista no se inquietó por el descubrimiento de que el tipo de conocimiento representado por la teoría pura es sólo un pequeño fragmento del conocimiento humano, y que puede haber, además, conocimiento cuando los hombres, a la vez que piensan, actúan; y que, finalmente, hay campos en que el conocimiento sólo surge en cuanto él mismo es acción y dentro de ese límite, es decir, cuando la acción está impregnada de la intención *(intendere)* de la mente, en el sentido de que los conceptos y todo el aparato del pensamiento están dominados por esa su orientación activa y la reflejan. Lo que revela la riqueza cualitativa del mundo en ciertos campos no es el propósito *añadido* a la percepción, sino el propósito *en* la propia percepción. El hecho fenomenológicamente demostrable de que en esos campos la génesis activista penetra en la estructura de las perspectivas y no se puede separar de ella, no pudo impedir que la epistemología y la noología antiguas descuidaran ese tipo de conocimiento, que se halla integrado

con la acción, o que vieran en él una mera forma de conocimiento "impuro". (Es interesante observar que las connotaciones de la designación "conocimiento impuro" parecen indicar un origen mágico del término). Por lo tanto, el problema consiste no en rechazar ese tipo de conocimiento desde el principio, sino en considerar la forma en que el concepto del conocer debe formularse de nuevo, de modo que se pueda contar con el conocimiento aun cuando en él se halle mezclada una acción que persiga un propósito. Ese nuevo planteo del problema noológico no trata de abrir las puertas a la propaganda y a los juicios de valor en las ciencias. Al contrario, cuando hablamos de "intención" *(intendere)* fundamental del espíritu *(intento animi),* que es inherente a toda forma de conocimiento y que afecta a la perspectiva, aludimos al residuo irreductible en el conocimiento del elemento que entraña un propósito, y que perdura aun cuando se haya eliminado toda valoración consciente y explícita y toda parcialidad. Aunque no cabe duda de que la ciencia (en cuanto no pronuncia ningún juicio de valor) no es un medio de propaganda, ni se propone comunicar valoraciones, sino más bien determinar hechos. Lo que la sociología del conocimiento se esfuerza en revelar es, meramente, que después que el conocimiento se ha liberado de los elementos de propaganda y de valoración, contiene aún un elemento de actividad que, en su mayor parte, no se ha vuelto explícito, y que no es posible eliminar, pero que, en el mejor de los casos, puede llegar a la esfera de lo controlable.

El elemento esencialmente perspectivista en ciertos tipos de conocimiento. El segundo punto que debemos examinar es el de que en ciertas zonas de conocimiento histórico-social debería considerarse como justo e inevitable que determinado descubrimiento contenga trazas de la posición del sujeto cognoscente. El problema radica no en tratar de ocultar esas perspectivas o en disculparse por ellas, sino en indagar cómo, dadas esas perspectivas, el conocimiento y la objetividad son aún posibles. No es una fuente de error el que, en la contemplación visual de un objeto en el espacio, no podamos obtener más que una visión de perspectiva. El problema no estriba en saber cómo podríamos llegar a una visión que no se limitara a determinada perspectiva, sino cómo, al yuxtaponer los diversos puntos de vista, se puede reconocer cada perspectiva como tal y por consiguiente lograr un nuevo nivel de objetividad. Así llegamos al momento en que el falso ideal de un punto de vista desprendido e impersonal debe ser sustituido por el de un

punto de vista esencialmente humano, dentro de los límites de una perspectiva humana que constantemente se esfuerza por superarse a sí misma.

El problema de la esfera de la verdad como tal. Al examinar la filosofía de la vida que sirve de fondo a la epistemología y a la noología idealistas, se puso de manifiesto que el ideal de la verdad en sí (que preexiste independientemente del acto histórico-psicológico del pensamiento, y en el que participa cualquier acto concreto de conocimiento) es el último vástago de la concepción dualista del mundo que, a lo largo de nuestro mundo de acontecimientos concretos e inmediatos, creó un segundo mundo al añadir otra dimensión al ser.

Al afirmar la existencia de una esfera de verdad que es válida en sí (un vástago de la doctrina de las ideas), se trata de hacer para el acto del conocer lo mismo que la noción del más allá o de lo trascendental hizo para la metafísica dualista en el campo de la ontología, es decir, postular una esfera de perfección libre de la tara de sus orígenes, en la cual se pueda medir lo incompleto y limitado de todos los acontecimientos y procesos. Además, así como, en esa metafísica espiritualista, la cualidad de "ser humano" equivale a ser "puramente humano" —despojado de todo elemento vital, corpóreo, histórico o social—, del mismo modo se hizo un intento para establecer una concepción del conocimiento en la cual se disiparan esos elementos. Es preciso plantear de cuando en cuando la cuestión de saber si podemos imaginar el concepto del conocer sin tomar en cuenta todo el complejo de rasgos que caracterizan al hombre, y en qué forma, sin esas presuposiciones, podemos ni tan siquiera pensar el concepto del conocer, para no hablar ya del acto real de conocer.

En el campo de la ontología, en los tiempos modernos, esta concepción dualista (que se originó con el propósito de demostrar lo inadecuado de "este" mundo) fue abandonada gradualmente en el curso de la investigación empírica. Sin embargo, en la epistemología y la noología, sigue siendo una fuerza. Como las presuposiciones básicas distan de ser tan transparentes en el campo de la teoría de la ciencia, se creyó que ese ideal de una esfera sobrehumana y extra temporal de validez, no era posible una construcción surgida de la propia concepción del mundo, sino un dato esencial y requisito previo de la interpretación del fenómeno del "pensamiento". En nuestra discusión, nos proponemos demostrar que, desde el punto de vista de la fenomenología del pensamiento, no es preciso considerar el conocimiento como si fuera una intrusión de la esfera de los acontecimientos reales en la

esfera de la "verdad en sí". Semejante construcción, en el mejor de los casos, tiene un valor heurístico en modos de pensar del tipo de $2 \times 2 = 4$. En cambio, nuestras reflexiones se proponen mostrar que el problema del conocer se vuelve más inteligible si nos atenemos estrictamente a los datos, presentados por el verdadero pensamiento fáctico, que realizamos en este mundo (que es la única clase de pensamiento que conocemos, y que no depende de esa esfera ideal) y si aceptamos el fenómeno del conocer como el acto de un ser viviente. En otras palabras, la sociología del conocimiento considera el acto cognoscitivo en relación con los modelos a los cuales aspira, en su calidad existencial lo mismo que en su calidad significativa, no como una visión de las verdades eternas, que surge de una necesidad contemplativa puramente teórica, o como una especie de participación en esas verdades (como lo seguía creyendo Scheler), sino como un instrumento para tratar con situaciones vitales que está a disposición de una cierta especie de ser vital colocado en determinadas circunstancias. Esos tres factores —la naturaleza y la estructura del proceso que consiste en tratar situaciones vitales, el propio acomodamiento del individuo (en su aspecto biológico e histórico-social) y la peculiaridad de las condiciones de vida, en particular el lugar y la posición del pensador— todo ello influye en los resultados del pensamiento; pero también condiciona el ideal de verdad que ese ser viviente es capaz de construir con los productos de su pensamiento.

La concepción del conocimiento como acto intelectual, que sólo es completo cuando ya no lleva las trazas de su origen humano, tiene, como ya lo indicamos, su máximo valor heurístico en aquellos ramos en que, como en el ejemplo de $2 \times 2 = 4$, se puede demostrar, fenomenológicamente, con más o menos justificación, que dichas características se dan realmente. Tal concepción, sin embargo, induce a error y tiende a oscurecer los fenómenos fundamentales en los dominios más amplios de lo cognoscible donde, si se descuida el elemento histórico, los resultados del pensamiento se deforman completamente.

Sólo la evidencia fenomenológica derivada de los modelos de pensamiento existentes se puede usar como argumento en pro o en contra de ciertos conceptos implicados en el conocimiento. Los motivos disfrazados, que surgen de determinada concepción del mundo, nada tienen que ver en el asunto. No existe razón alguna para conservar en nuestra noología el desprecio por las cosas corpóreas, sensibles, temporales, dinámicas y sociales, característico del tipo de ser humano presupuesto en la filosofía "idealista".

En la actualidad, hay dos tipos opuestos de conocimiento de significación representativa y, correlativamente, existen dos posibilidades de proporcionar explicaciones epistemológicas y noológicas del conocimiento. Por ahora, sería bueno distinguir esos dos estilos y acentuar, más bien que borrar, las diferencias que existen entre ellos. Sólo en curso del proceso de "ensayo y error" *(trial and error)* será posible determinar cuál de esas bases de interpretación es la más firme, y si lograremos dar un paso adelante al tomar como punto de partida, como se ha hecho hasta ahora, la más antigua, en que se escoge el tipo de conocimiento independiente de la situación y se trata como algo secundario y sin importancia lo que está socialmente condicionado, o, por el contrario, si será más conveniente la moderna, en la que se considera el tipo de conocimiento independiente de la situación como un caso especial, al margen de lo que está "situacionalmente" condicionado.

Si indagáramos cuáles son las posibles direcciones de la epistemología, en el caso en que se atuviera a este último modelo de pensamiento y reconociera como inherente la "vinculación situacional" de ciertos tipos de conocimiento y la convirtiera en base de futuras reflexiones, nos enfrentaríamos con dos alternativas posibles. El hombre de ciencia, en este caso, tiene el deber, ante todo, de poner explícitamente de manifiesto las implicaciones posibles de su problema y llamar la atención sobre las eventualidades posibles en su campo de visión. Debería conformarse con afirmar lo que, en su etapa actual de penetración del problema, puede honradamente determinar. La función del pensador no consiste en pronunciar a toda costa un juicio cuando surge por primera vez un nuevo problema, sino más bien perfectamente consciente del hecho de que la investigación no ha terminado en afirmar sólo lo que se puede captar ya de un modo definido. Al llegar a este punto puede seguir una de dos alternativas.

Las dos direcciones de la epistemología. Una de las dos direcciones tomadas por la epistemología acentúa el predominio de la determinación de la situación, al sostener que en el curso del progreso del conocimiento social, ese elemento no se puede desarraigar, y que, por lo tanto, es de esperarse que aún el punto de vista de uno mismo se halle influido por la posición que ocupa. Esto requeriría una revisión de la base teórica del conocimiento, estableciendo la tesis de la inherente estructura relacional del conocimiento humano (lo mismo que se acepta sin dificultad la índole esencialmente perspectivista de los objetos percibidos visualmente).

Esta solución no implica la renuncia al postulado de la objetividad a la posibilidad de llegar a decisiones en las disputas de hechos; tampoco exige la aceptación del ilusionismo, según el cual todo es una apariencia y no es posible resolver nada. Supone más bien que esa objetividad y esa capacidad de tomar ciertas decisiones sólo puede obtenerse por medios indirectos. No se trata de afirmar que los objetos no existen o que es fútil e inútil confiar en la observación, sino más bien que las respuestas que recibimos a las preguntas que hacemos en la materia de nuestro estudio, son en ciertos casos, por la propia naturaleza de las cosas, sólo posibles dentro de los límites de la perspectiva del observador. El resultado, aun aquí, no es el relativismo, en el sentido de que una afirmación vale tanto como cualquier otra. El relacionismo, como lo entendemos nosotros, sostiene que toda afirmación sólo se puede formular en relación con algo. Se vuelve relativismo sólo cuando está vinculado con el antiguo ideal estático de verdades eternas, no perspectivistas, independientes de la experiencia subjetiva del observador, y cuando se le juzga a la luz de ese ideal extraño de la verdad absoluta.

En el caso del pensamiento condicionado por cierta situación, la objetividad adquiere un significado completamente nuevo y diferente: *a)* existe, ante todo, el hecho de que diferentes observadores, inmersos en el mismo sistema, llegarán a resultados similares, sobre la base de la identidad de su aparato conceptual y categorial y del mismo universo discursivo creado en tal forma, y denunciarán como un error todo aquello que se aparte de esa unanimidad; *b)* recientemente se ha reconocido el hecho de que cuando los observadores tienen perspectivas diferentes, sólo es posible llegar a la "objetividad" de un modo más bien indirecto y de circunvalación. En tal caso, lo que se ha percibido correctamente, pero de un modo diferente, desde dos perspectivas, debe comprenderse a la luz de las diferencias de estructura de esos diversos modos de percepción. Es preciso esforzarse en hallar una formula para traducir los resultados de una en los términos de la otra y para descubrir un común denominador de las diversas visiones en perspectiva. Una vez que se ha descubierto ese común denominador, es posible separar las diferencias necesarias de ambas visiones de sus elementos arbitrariamente concebidos y falsos, que también aquí deberían considerarse como errores.

La controversia respecto de los objetos visualmente percibidos (que por la naturaleza del caso pueden ser vistos únicamente en perspectiva) no se resuelve con sólo establecer una visión sin perspectiva particular (lo cual,

además, es posible), Se lograría resolverlo más bien tratando de comprender, a la luz de la visión de uno mismo determinada por la posición, por qué el objeto aparece en forma diferente a quien ocupa diferente posición. Asimismo, en nuestro campo la objetividad también se obtiene por la traducción de una perspectiva en los términos de otra. Es natural que nos preguntemos aquí cuál es el mejor punto de vista. Y para esto también existe un criterio. Así como en el caso de la perspectiva visual ciertas posiciones tienen la ventaja de revelar determinados rasgos característicos del objeto, del mismo modo se concede aquí preeminencia a la perspectiva que demuestra tener la mayor comprehensión y la mayor fecundidad al tratar materiales empíricos.

La teoría del conocimiento puede también seguir otro derrotero al poner de relieve los hechos siguientes: El ímpetu de investigar en la sociología del conocimiento puede orientarse en tal forma que no convierta en un absoluto el concepto de "vinculación situacional"; más bien es menester dirigirlo de tal manera que, precisamente, al descubrir la vinculación situacional de las concepciones a la mano, se dé un paso más hacia la solución del propio problema de la vinculación situacional. Al ver en una concepción que pretende ser absoluta la mera representación de cierto ángulo de visión, neutralizo hasta cierto punto su naturaleza parcial. La mayor parte de nuestra discusión anterior de este problema se propuso espontáneamente neutralizar el determinismo de la situación, tratando de colocarse por encima de él. La idea de una base cada vez más amplia del conocimiento, la de la continua extensión del yo y de la integración de varios puntos de vista sociales ventajosos en el proceso del conocimiento —observaciones que se basan todas en hechos empíricos— y la idea de una ontología por hacer que lo abarcara todo, se mueven en esa dirección. Esta tendencia de la historia intelectual y social se halla íntimamente relacionada con los procesos de contacto e interpretación de los grupos. En su primera etapa, neutraliza los diversos puntos de vista opuestos (es decir, los despoja de su carácter absoluto); en su segunda etapa, crea, gracias a esa neutralización, una base más comprensiva y eficaz para la visión. Es interesante observar que la construcción de una base más amplia está ligada con un grado más alto de abstracción y tiende en un grado creciente a formalizar los fenómenos que estamos estudiando. Esa tendencia formalizadora consiste en relegar a segundo término el análisis de las afirmaciones cualitativas y concretas que conducen en determinada dirección, y en sustituir a las descripciones cualitativas y configurativas

de los fenómenos una visión meramente funcional, modelada según normas puramente mecánicas. Esta teoría de la creciente abstracción se designará con el nombre de teoría de la génesis social de la abstracción. Según esa derivación social de la abstracción (que se puede observar claramente en el surgir del propio punto de vista sociológico), la tendencia hacia una etapa más alta de abstracción es una consecuencia de la amalgama de los grupos sociales. La confirmación la hallamos en el hecho de que la capacidad para la abstracción en los individuos y en los grupos crece en la medida en que forman parte de grupos y organizaciones heterogéneos, comprendidos dentro de unidades colectivas más extensas, capaces de absorber grupos locales o particulares de cualquier índole. Pero esa tendencia a la abstracción en un nivel más alto se halla aún de acuerdo con la teoría de la vinculación situacional del pensamiento, por la razón de que el sujeto que se lanza en esa clase de pensamiento no es en forma alguna un "espíritu en sí", absoluto y autónomo, sino más bien un sujeto cada vez más amplio, y que neutraliza los puntos de vista particulares y concretos anteriores.

Todas las categorías legítimamente establecidas por la sociología formal son productos de esa operación neutralizadora y formalizadora. La conclusión lógica de ese método es que, en resumidas cuentas, sólo ve un mecanismo formal en la obra. Así, para citar un ejemplo tomado de la sociología, la dominación es una categoría que sólo se puede abstraer de la posición concreta de las personas interesadas (esto es, el dominante y el dominado), porque se conforma con poner de relieve la interrelación estructural (por decirlo así, el mecanismo) de la conducta que implica el proceso de interacción. Hace esto por medio de ciertos conceptos, como los de subordinación y de supraordinación, de fuerza, de obediencia, de sumisión, etc. El contenido cualitativo de la dominación en lo concreto (que presentaría inmediatamente la "dominación" en un marco histórico) no es accesible por medio de esa fórmula, y se podría únicamente representar en la debida forma si el dominado, lo mismo que el dominante, revelaran lo que fueron en realidad sus experiencias, en las situaciones que vivían. En efecto, ni siquiera las definiciones formales que descubrimos flotan en las nubes, sino que surgen de los problemas concretos de una situación. En este punto, brota la noción, que es preciso, por supuesto, comprobar, de que el problema de la perspectiva se refiere ante todo al aspecto cualitativo de un fenómeno. Sin embargo, por el hecho de que el contenido de los fenómenos sociales e intelectuales es esencialmente significativo y porque su significado se percibe en actos de com-

prensión y de interpretación, podemos decir que el problema del perspectivismo en la sociología del conocimiento se refiere ante todo a lo que es comprensible en los fenómenos sociales. Pero en esta forma no delimitamos un campo estrechamente circunscrito. Los hechos más elementales en la esfera social superan en complejidad las relaciones meramente formales, y sólo pueden comprenderse relacionándolos con significados y contenidos cualitativos. En una palabra, el problema de la interpretación es fundamental.

Aun cuando la formalización haya llegado a su máximo, aun en los casos que se refieren a meras relaciones, por decirlo así, existe un mínimo de evidencias de la dirección general del interés del investigador que no podría eliminarse. Por ejemplo, cuando Max Weber, al clasificar los tipos de conducta, distinguió la conducta "racional-intencional" y la "tradicional", seguía expresando la situación de una generación en la que un grupo había descubierto y valorizado las tendencias racionalistas del capitalismo, en tanto que otro, visiblemente impulsado por motivos políticos, descubría el sentido de la tradición y lo ponía por encima del anterior. El interés por una tipología de la conducta surge de esa situación social particular. Y cuando encontramos que, precisamente, esos tipos de conducta se singularizaron y se formalizaron precisamente en esa dirección, debemos buscar la fuente de esa tendencia a la abstracción en la concreta situación social de la época que se interesaba en el fenómeno de la conducta, visto desde ese ángulo. Si otra época hubiera intentado una sistematización formal de los tipos de conducta, hubiera creado sin duda alguna una tipología enteramente diferente. En otra situación histórica, se hubieran descubierto diferentes abstracciones y se las hubiera aislado del complejo total de acontecimientos. A nuestro parecer, la sociología del conocimiento, en virtud de sus premisas, no necesita negar la existencia o la posibilidad del pensamiento formalizado y abstracto. Sólo necesita mostrar que, en ese respecto también, el pensamiento no es independiente de la "existencia", pues no es un sujeto supersocial y sobrehumano el que se expresa en esa tipología con categorías "en sí". Las neutralizaciones de las diferencias cualitativas de los diversos puntos de vista, que surgen en ciertas situaciones bien definidas, producen más bien un esquema de orientación que permite únicamente a ciertos componentes formales y estructurales de los fenómenos que aparezcan en el proscenio de la experiencia y del pensamiento. En una forma rudimentaria, ese proceso se puede observar ya en las reglas de etiqueta y en el trato social que surgen

espontáneamente del contacto de diferentes grupos. Allí también, cuanto más fugaces los contactos, menor es el afán de comprensión cualitativa de las mutuas relaciones, que se formaliza a tal grado que se convierte en una "categoría sociológica formal" que indica, por decirlo así, sólo el papel específico de la relación. Se considera a la otra parte meramente como un "embajador", un "extranjero" o un "jefe de séquito". En el trato social, reaccionamos a los demás sólo con referencia a esas características. En otras palabras, la formalización, en tales casos, es una expresión de ciertas situaciones sociales, y la dirección que toma la formalización (ya sea que examinemos, como en el caso del "embajador", su función de representante político, o que analicemos sus rasgos étnicos, como en el caso del "extranjero") depende de la situación social que entra, aunque en una forma diluida, en las categorías que empleamos.

En un ramo cercano, se puede observar que en jurisprudencia la ley formalizada sustituye a la justicia no formal, que surge de casos concretos y representa un juicio cualitativo derivado de la situación y expresa el sentido del derecho de una comunidad, cuando una economía de intercambio alcanza el punto en que su propia existencia depende del hecho de conocer de antemano lo que será la ley. Por lo tanto, es menos importante hacer plena justicia a cada caso en su unicidad absoluta, que ser cada vez más capaz de clasificar y de colocar cada caso en categorías formalizadas preestablecidas.

Como ya dijimos, no estamos aún capacitados hoy en día para resolver la cuestión de saber si la naturaleza de los datos empíricos obligará a una de esas alternativas a elaborar una teoría científica del conocimiento. Sea lo que fuere, tendremos que tomar en cuenta la vinculación situacional y ver en ella un factor inherente al conocimiento, lo mismo en la teoría del relacionismo que en la de la base cambiante del pensamiento. En ambos casos, deberemos desechar la noción de que existe una esfera de la "verdad en sí", como una hipótesis disolvente e injustificable. Resulta instructivo observar que las ciencias naturales parecen hallarse, bajo muchos conceptos, en una situación análoga, en particular si tomamos como base de comparación la interpretación de su condición actual, tan acertadamente expuesta por W. Westphal. Conforme a esta teoría, una vez que se descubrió que nuestras normas convencionales de medición, como los relojes, etc., y el lenguaje diario asociado con ellas, son posibles y utilizables únicamente para ese esquema de orientación del sentido común cotidiano, se empezó a comprender que en la teoría de los quantos, por ejemplo, en que se trata de una me-

dición de electrones, es imposible hablar de un resultado de la medición formulado independientemente de los instrumentos de medición que se emplean. En efecto, en el último caso el instrumento de medición se interpreta como un objeto que influye a su vez profundamente en la posición y la velocidad de los electrones por medir. Así surgió la tesis de que las mediciones de la posición y de la velocidad se pueden expresar únicamente como "relaciones indeterminadas" (Heisenberg) que especifican el grado de indeterminación. El próximo paso que siguió a esa idea consistió en negar la afirmación, estrechamente ligada con el antiguo método de pensar, de que los electrones *en sí* deben tener en realidad sus derroteros definidos, fundándose en que esas afirmaciones "como tales" forman parte de ese tipo de afirmación sin contenido que, de seguro, expresa una especie de imagen intuitivamente obtenida, pero que está completamente desprovista de contenido, puesto que no se puede sacar de ella conclusión alguna. Lo mismo se aplica a la teoría de que los cuerpos en movimiento deben tener una velocidad absoluta. Pero ya que, según la teoría de la relatividad de Einstein, la velocidad absoluta, en principio, no se puede determinar, esta teoría, a la luz de las doctrinas modernas, forma parte de esas afirmaciones vacuas, con tanta justicia como la tesis de que, además de nuestro mundo, existe otro que es, según la naturaleza del caso, inaccesible a nuestra experiencia.

Si seguimos esa tendencia del pensamiento, que, en su relacionismo informulado, es sumamente parecida a la nuestra, veremos que el fundamento del postulado lógico, según el cual existe y tiene validez una esfera de la "verdad en sí", parece tan difícil de justificar como todos los demás dualismos que acabamos de mencionar. En efecto, mientras veamos únicamente determinabilidades relacionales en todo el ramo del conocimiento empírico, la formulación de semejante esfera "en sí" no tendrá consecuencia alguna para el proceso del conocimiento.

Problemas técnicos de la investigación histórico-sociológica en el campo de la sociología del conocimiento

La tarea más importante de la sociología del conocimiento consiste, ahora, en demostrar su capacidad para realizar una verdadera investigación en el campo histórico-sociológico. En este campo debe establecer criterios de exactitud para demostrar verdades empíricas y asegurar su control. Debe salir de la etapa en la que se empeña en intuiciones fortuitas y burdas generalidades (como la tosca dicotomía implicada en la afirmación de que aquí encontramos el pensamiento burgués, allá el proletario, etc.), aunque esto tal vez signifique que habrá de sacrificar su clara y escueta concisión, parecida a la de una consigna. En esto puede y debe sacar provechosas enseñanzas de los métodos y resultados del procedimiento exacto de las disciplinas filológicas, y de los métodos empleados en la historia del arte, en particular en lo que se refiere a la sucesión de los estilos.

En la historia del arte los métodos que permiten atribuir una fecha y un lugar a determinada obra se han perfeccionado en grado sumo, y de ellos, *mutatis mutandis,* se puede aprender mucho. La tarea de la investigación en la sociología del conocimiento consiste en determinar los diversos puntos de vista que gradualmente surgen en la historia del pensamiento y se hallan en continuo proceso de devenir.

Las diversas posiciones se determinan por el método de la atribución. Ésta entraña una clara concepción de la perspectiva de cada producto del pensamiento y exige que se relacione la perspectiva establecida en tal modo con las corrientes de pensamiento de las que forma parte. Es preciso, además, buscar el origen de esas corrientes de pensamiento en las fuerzas sociales que las determinaron (la historia del arte no ha dado aún ese paso en su propio ramo).

Esa tarea de la atribución puede realizarse en dos planos. El primero, "atribución de sentido" *(Sinngemässe Zurechnung),* incluye los problemas generales de interpretación. Reconstituye estilos íntegros de pensamiento, relaciona expresiones aisladas y registros de pensamiento entre los cuales parece haber afinidad con la concepción del mundo que expresan. Hace explícito el conjunto del sistema que se halla implícito en los segmentos separados del sistema del pensamiento. En los estilos de pensamiento que no forman abiertamente parte de un sistema cerrado, descubre la unidad subyacente de una concepción. Aun después de que se ha hecho esto, el problema de la atribución no se ha resuelto completamente en este plano. Aun si, por ejemplo, logramos demostrar que en la primera mitad del siglo XIX la mayor parte de las actividades y de los productos intelectuales podrían, desde

el punto de vista de su sentido, atribuirse a la polaridad del pensamiento "liberal" y "conservador", se plantearía el problema de saber si esa referencia explícita a una concepción central que opera en un plano estrictamente intelectual corresponde en realidad a los hechos. Es posible que el investigador logre reunir fragmentos de la expresión de dos sistemas antitéticos y cerrados del pensamiento conservador, por una parte, y del pensamiento liberal, por otra, aunque los liberales y los conservadores del periodo en cuestión no hayan, en realidad, pensado en tal cosa.

El segundo plano de atribución, "atribución fáctica"*(Faktizitätszurechnung),* actúa suponiendo que los tipos ideales construidos por medio del proceso antes descrito son hipótesis indispensables para la investigación, y se pregunta luego hasta qué punto los liberales y los conservadores pensaron realmente en esa forma, y en qué medida, en casos individuales, esos tipos de ideal se realizaron verdaderamente en su pensamiento. Cualquier autor de la época que nos sea accesible debe estudiarse desde este punto de vista y la atribución, en cada caso, deberá hacerse sobre la base de las mezclas y cruzamientos de puntos de vista que se puedan hallar en sus aseveraciones.

El constante desempeño de esta tarea de atribución producirá, por último, el cuadro concreto del curso y de la dirección del desarrollo que haya tenido lugar en realidad. Revelará la verdadera historia de esos dos estilos de pensamiento. Este método ofrece el máximo de garantías para la reconstrucción del desarrollo intelectual, ya que analiza en sus elementos lo que al principio era sólo una impresión sumaria en el curso de una historia intelectual, y al reducir esa impresión a criterios explícitos, permite una reconstrucción de la realidad. En tal forma, logra aislar las fuerzas anónimas e inarticuladas que actúan en la historia del pensamiento. Lo hace, sin embargo, no sólo en la escueta forma de suposiciones, ni en términos de narración (que es aún el plan de nuestra historia política y cultural), sino más bien en forma de determinación controlable de los hechos. Por supuesto, en el curso de la investigación detallada, precisamente mucho de lo que anteriormente parecía seguro se vuelve problemático. Así, por ejemplo, puede haber mucha controversia, en vista del carácter ambivalente de tipos mixtos, acerca del estilo a que habrían de ser atribuidos. La fecundidad del método histórico en el estudio de los estilos artísticos no se niega, sin embargo, sino que más bien se confirma, cuando surge la cuestión de saber si las obras de determinados artistas deben atribuirse al Renacimiento o al barroco.

Cuando se hayan establecido las estructuras y las tendencias de dos estilos de pensamiento, tendremos que emprender la tarea de su atribución sociológica. A fuer de sociólogos, no intentamos explicar las formas y variaciones del pensamiento conservador, por ejemplo, únicamente con relación a la concepción del mundo conservadora. Al contrario, tratamos de derivarlas, ante todo, de la composición de los grupos y estratos que se expresan en ese modo de pensar. En segundo lugar, tratamos de explicar el impulso y la dirección del desarrollo del pensamiento conservador por medio de la situación estructural y de los cambios que sufre dentro de un conjunto más amplio, históricamente condicionado (como, por ejemplo, en Alemania), y por medio de los problemas constantemente variables que plantea su cambiante estructura.

Al tomar en cuenta constantemente los diversos tipos de conocimiento, desde las primitivas impresiones intuitivas hasta la observación controlada, la sociología del conocimiento trata de llegar a una comprensión sistemática de la relación que existe entre la vida y el pensamiento sociales. La vida entera de un grupo histórico-social se ofrece como una configuración interdependiente; el pensamiento es sólo su expresión y la interacción entre esos dos aspectos de la vida es un elemento esencial en la configuración, cuyas interconexiones detalladas deberán determinarse, si se la quiere comprender.

Entre los que están impulsando los progresos de la sociología del conocimiento y de la historia sociológica figuran, en primer término, los eruditos que, en sus investigaciones de puntos de detalle, emplean un método concienzudo al estudiar materiales concretos. La controversia acerca de problemas particulares de atribución en la sociología del conocimiento comprueba la transición de conjeturas impresionistas a una etapa de verdadera investigación empírica.

Breve examen de la historia de la sociología del conocimiento

Las causas más esenciales que provocaron la creación de la sociología del conocimiento han sido tratadas en las páginas anteriores. Ya que es una disciplina que surgió de las exigencias del desarrollo social, es claro que los

pasos y las actitudes intelectuales que condujeron a ella se dieron lentamente, en las condiciones más diversas y en diferentes épocas. Debemos concretarnos aquí exclusivamente a los nombres y a las etapas de su historia más importantes. La sociología del conocimiento realmente surgió con Marx, cuyo penetrante pensamiento llegó a la médula del problema. Sin embargo, en su obra, la sociología del conocimiento no se puede aún distinguir del desenmascaramiento de las ideologías, ya que para él las capas y las clases sociales eran las portadoras de las ideologías. Además, aunque la teoría de la ideología surgió dentro del armazón de determinada interpretación de la historia, no formaba aún un pensamiento coherente. La otra fuente de la teoría moderna de la ideología y de la sociología del conocimiento debe buscarse en las luminosas intuiciones de Nietzsche, quien combinó observaciones concretas, en este ramo, con una teoría de los impulsos y del conocimiento que recuerda el pragmatismo. También él sostuvo la tesis de las atribuciones sociológicas, y usó como principales categorías la distinción entre las culturas "aristocráticas" y las "democráticas", a cada una de las cuales atribuyó ciertos modos de pensar.

A partir de Nietzsche, las líneas de desarrollo condujeron a las teorías de Freud y de Pareto de los impulsos originales, y a los métodos creados por ellos con el objeto de estudiar el pensamiento humano como una deformación y un producto de mecanismos instintivos. Una corriente relacionada con la que produjo una teoría de la ideología debe observarse en el positivismo, que llega hasta Oppenheimer pasando por Ratzenhofer y Gumplowiez. Jerusalem, quien estimuló recientes discusiones, puede contarse también entre los positivistas. Sin embargo, no percibió las dificultades del problema que provienen del historicismo y de la posición de Dilthey en las ciencias culturales.[12]

El método de la sociología del conocimiento fue elaborado en una forma más refinada en dos puntos principales: el primero, por Lukács, que se remonta hasta Marx y organiza los fecundos elementos hegelianos que contiene la obra de éste. En tal forma, llegó a una solución muy fecunda, esquemática y dogmática del problema, aunque dicha solución adolece del defecto de la unilateralidad y de las vicisitudes de cierta filosofía de la historia. Lukács no logró ir más allá que Marx en cuanto no acertó a establecer una distinción entre el problema de desenmascarar ideologías, por una parte, y la sociología del conocimiento, por la otra. A Scheler corresponde el mérito, además de muchas valiosas observaciones, de haber intentado integrar la

sociología del conocimiento dentro de la estructura de una concepción filosófica del mundo. Lo esencial de la obra realizada por Scheler debe buscarse, sin embargo, en la dirección de un avance metafísico. Así se explica el hecho de que ignoró más o menos los conflictos internos inherentes a esa nueva orientación intelectual y las consecuencias dinámicas y los nuevos problemas que surgieron de ella. Es cierto que quiso rendir plena justicia a la nueva perspectiva abierta por la sociología del conocimiento, pero únicamente en cuanto podía conciliarse con la ontología, la metafísica y la epistemología que representaba. El resultado de todo ello fue un grandioso esquema sistemático, lleno de profundas intuiciones, pero que carecía de un método de investigación claramente aplicable, adecuado a una ciencia cultural orientada hacia la sociología.

Si en esta presentación sumaria de la sociología del conocimiento, no pudimos ofrecerla en toda su variedad, sino únicamente en la forma en que la concibe el autor y que se halla expuesta en los cuatro primeros capítulos de este libro, es porque quisimos presentar el problema de una manera tan unificada como nos fue posible, con el objeto de facilitar la discusión.

Bibliografía

(Los números entre paréntesis que figuran en los títulos refieren a otras secciones de la bibliografía en las que también interesa el libro.)

I. Aspectos epistemológicos de las ciencias sociales

1. Supuestos

Abel, Theodore, *Systematic sociology in Germany. A critical analysis of some attempts to establish sociology as an independent science,* Columbia University Studies in History, Economics, and Public Law, núm. 810, Nueva York y Londres, 1929. (I, 2, 8, 4, 5, 7.)

Dewey, John, "The need for a recovery in philosophy", en *Creative intelligence*, pp. 8-69, Nueva York, 1917.

——, *Essays in experimental logic,* Chicago, 1919. (I, 3, 7.)

Ginsberg, Morris, "Recent tendencies in sociology", *Economica,* vol. 39, pp. 22-39, febrero, 1933. (I, 6, 7.)

——, *Studies in sociology,* pp. 1-43, Londres, 1932. (I, 6.)

Knight, Frank H., "The limitations of scientific method in economics", en B. C. Tugyell (comp.), *The trend of economics,* pp. 229-287, Nueva York. (I, 6, 7.)

Landher, Barth, "The problem of presuposition in sociology", *American Journal of Sociology,* XXXVII, 1932. (I, 5; II, 3.)

Löwe, A., *Economics and sociology. A plea for co-operation in the social sciences,* Londres, 1938.

MacIver, R. M., "Social causation", *Publication of the American Sociological Society,* XXVI, 3*,* pp. 28-36, agosto, 1932.

Spranger, Eduard, "Sinn der Voraussetzungslosigkeit in den Geisteswissenschaften", *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-historische Klasse,* Berlín, 1931. (I, 5.)

2. Parcialidad y perspectiva

Burke, Kenneth, *Permanence and change,* Nueva York, 1935.

Calverton, V. F., "Modern anthropology and the theory of cultural compulsives", introducción a *The making of man,* pp. 1-37, Nueva York, 1931, publicado con el título "The compulsive basis of social thought", *American Journal of Sociology,* XXXVI, 5, pp. 689-720, y *Psyche,* 1930. (I, 3.)

Dewey, John, *The influence of Darwin on philosophy,* Nueva York, 1910. (I, 3. 7.)

Hobson, John A., *Free thought in the social sciences,* Nueva York y Londres, 1926.

Leisegang, Hans, *Denkformen,* Berlín y Leipzig, 1928.

Litt, Theodor, *Erkentnis und Leben. Untersuchungen über Gliederung. Methoden u. Beruf der Wissenschaft,* Leipzig, 1923. (I, 3, 4, 5, 7; III, 4.)

——, *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie,* Leipzig, 1924. (I, 3, 4, 5, 6, 7.)

Ogburn, W. F., "Bias, psychoanalysis and the subjective in relation to culture", *Publication of the American Sociological Society,* XVII, pp. 62-74, 1923.

Sprenger, Herbert, *The study of sociology,* Nueva York, 1882. (X, I, 3, 5.)

Vaihinger, Hans, *The philosophy of "as if". A system of the theoretical, practical, and religious fictions of mankind,* traducción de C. K. Ogden, Nueva York y Londres, 1924. (I, 1, 3, 7; IV, 1.)

Wolfe, A. B., *Radicalism, conservatism, and scientific method,* Nueva York, 1923. (I, 3.)

3. Objetividad

Becker, Carl, "Detachment and the writing of history", *Atlantic Monthly,* octubre, 1910.

Cohen, Morris, *Reason and nature,* pp. 333-385, Nueva York, 1391. También publicada en W. F. Ogburn y A. A. Goldenweiser (comps.), *The so-*

cial sciences and their interrelations, pp. 437-466; Boston y Nueva York, 1927. (I, 1, 2, 4, 5, 6, 7.)
Cooley, C. H., "The roots of social knowledge", en *Sociological theory and social research,* pp. 287-312, Nueva York, 1930, y en *American Journal of Sociology,* XXXII, I, 1926, pp. 59-79. (I, 1, 2.)
Culver, D. C., *Methodology of social science research. A bibliography,* Berkeley, 1936.
Dewey, John, *The quest for certainty,* Londres, 1929. (I, 7; III, 1.)
Dewey, John, *Experience and nature,* Chicago y Londres, 1925. (I, 4.)
Durkheim, Émile, *Les regles de la méthode sociologique,* París, 1927, 8a. ed. (I, 1, 7.)
Grolmann, A. V., "Das Wissen um das Verhältnismässige in der Paradoxie des Seins", en *Zeitschrift f. deutsche Philosophie,* vol. II, I, p. 57 ss.
Hobson, E. W., *The domain of natural science,* Cambridge, 1926.
Hook, Sidney, "A pragmatic critique of the historic-genetic method", en *Essays in honor of John Dewey,* pp. 156-174, Nueva York, 1929. (I, 2.)
Husserl, E., *Ideas. General introduction to pure phenomenology,* trad. de W. R. Boyce-Gibson, Nueva York, 1931. (I, 2, 4.)
James, William, *Pragmatism,* Nueva York, 1907. (I, 1, 2; III, 1, 5.)
Klüver, H., "Contemporary German psychology", apéndice a Gardner Murphy, *Historical introduction to modern psychology,* Nueva York, 1929. (I, 1.)
MacIver, R. M., "Is sociology a natural science?", *Publication of the American Sociological Society,* xxv, 2, pp. 25-35, mayo, 1931. (I, 1.)
Mannheim, Karl, "Strukturanalyse der Erkenntnistheorie", Ergänzungsheft, 57, *Kant-Studien,* Berlín, 1922. (I, 2; II, 3.)
Mead, G. H., "Scientific method and the individual thinker", en *Creative intelligence,* pp. 176-227, Nueva York, 1917. (I, 7.)
Pierce, G. S. S., *Pragmatism and pragmaticism,* en C. Hartshorne y P. Weis (comps.), *Collected papers of C. S. Peirce,* vol. v (I, 4, 7.)
Rice, Stuart A. (comp.), *Methods in social science,* Chicago, 1931. Cf. también la recensión de K. Mannheim, *American Journal of Sociology,* XXXVII, septiembre, 1932.
Schelting, Alexander V., *Max Weber's Wissenschaftslehre,* Tubinga, 1933. (I, 1, 2, 4, 5, 6, 7; IV, 2.)
Seidler, Ernest, *Die sozialwissenschaftliche Erkenntnis. Ein Beitrag zur Methodik der Gesellschaftslehre,* Jena, 1930. (I, 1, 7.)

Simmel, Georg, *Probleme der Geschichtsphilosophie,* 2a. ed. completamente revisada, Leipzig, 1905. (I, 2, 4, 5, 6.)
Small, Albion, *The origins of sociology,* Chicago, 1924. (I, 6.)
Spiegelberg, H., *Antirelativismus. Kritik des Relativismus und Skeptizismus der Werte und des Sollens,* Zurich y Leipzig, 1935.
Unger, R., "Zur Entwicklung des Problemes der historischen Objektivität: Eine prinzipiengeschichtliche Skizze", *Deutsche Vierteljarschrift für Literatur- und Geistesgeschichte,* Jag. I, Helft 1, E. 104.
Weber, Max, "Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschafslehre,* pp. 146-214, Tubinga, 1922.
——, "Der Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften", en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* pp. 451-502, Tubinga, 1922. (I, 1, 2, 4, 5, 6, 7; III, 2.)

4. Símbolos, sentidos, comunicacion y lenguaje

Ahlmann, E., "Das normative Moment im Bedeutungsbegriff", *Ann. Acad. Scient.,* Feun. Ser. B., tom. XVII, núm. 2, Helsingfors, 1926.
Baldwin, J. M., *The individual and society, or psychology and sociology,* Boston, 1911.
——, *Social and ethical interpretations in mental development. A study in social psychology,* Nueva York y Londres, 1913.
Benjamin, W., "Probleme der Sprachsoziologie", *Zeitschrift für Sozialforschung,* IV, 2, 1935.
Bentham, J., *The theory of fictions,* C. K. Ogden (comp.), Londres y Nueva York, 1932.
Binswanger, "Verstehen und Erklären in der Psychologie", en *Zeitschrift für die Gesamte Neurologie und Psychologie,* vol. 107, 1927.
Burrow, N. T., "Social images *versus* reality", *Journal of Abnormal Psychology and Social Psychology,* vol. XIX.
——, *The social basis of consciousness,* Londres y Nueva York, 1927.
Cooley, C. H., *Human nature and the social order,* Nueva York, 1902.
——, *Social process,* Nueva York, 1918.
——, *Social organization,* Nueva York, 1909. (III, 4.)

Cassirer, E., *Die Begriffsform im mystichen Denken,* Stud. d. Bibliothek Warburg, Leipzig, 1922.
——, "Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie", en *Jahrb. der Philos.,* vol. 3, 1927.
——, *Philosophie der symbolischen Formen,* 3 vols., Berlín, 1923-1931.
De Laguna, Grace, *Speech. Its function and development,* New Haven y Londres, 1927.
Dewey, John, *Human nature and conduct*, Nueva York, 1922. (III, 1.)
Durkheim, É., "Représentations individuelles et representations collectives", *Revue de Métaphysique et de Morale,* VI, 1898, pp. 273-300. Vuelta a publicar en *Sociologie et philosophie*, cap. I, París, 1925. (I, 1, 2.)
Esper, E. A., "A contribution to the experimental study of analogy", *Psych. Rev.,* 25, 1918.
Ginsburg, I., *National symbolism,* en P. Kosok, *Modern Germany. A study of conflicting loyalties,* p. 292 ss., Chicago, 1933.
Gomperz, H., *Über Sinn u. Sinngebilde: Verstehen u. Erklären,* Tubinga, 1929.
Gottl-Ottlilienfeld, F. V., *Wirtschaft als Leben,* Jena, 1925.
Green, G. H., *The daydream. A study of development,* Londres, 1923.
Head, H., "Disorders of symbolic thinking and expression", *Brit. Jour. of Psychol.,* 1920, I.
Hoernlé, R. F. A., "Image, idea, and meaning", *Mind,* n. s., 16, 1907.
Hoffmann, E., "Die Sprache und die archaische Logik", *Heuleb. Abh. zur. Philos. u. ihrer Gesch.* núm. 3, Tubinga, 1935.
Hofman, Paul, "Das Verstehen von Sinn und seine Allgemeingültikeit", *Jahrbuch für Charakterologie,* vol. VI.
Jaspers, Karl, *Allgemeine Psychopathologie,* 3a. ed., Berlín, 1923. (I, 1, 7.)
Jordan, L., "Sprache und Gesellschaft", en *Hauptprobleme d. Soziologie, Erinnerungsgabe für Max Weber,* vol. I, Munich y Leipzig, 1923.
Jung, C. G., *Psychology of the unconscious, A study of the transformations and symbolisms of the libid,* Nueva York y Londres, 1916.
Layendecker, H., *Zur Phänomenologie der Täuschungen,* Halle, 1913.
Leisegang, H., *Denkformen,* Berlín y Leipzig, 1928.
Maier, H., *Psychologie des emotionalen Denkens,* Tubinga, 1908.
Malgaud, W., *De l'action a la pensée,* Bibliotheque de Philosophie Contemporaine, París, 1935.

Malinowsky, B., "The language of magic and gardening", vol. II de *Coral gardens and their magic*, Londres, 1935.
——, "Magic, science, and religion", en J. Needham (comp.), *Science, religion and reality,* 1925.
——, "Myth in primitive psychology", *Psyche Miniatures,* 1926.
——, "The problem of meaning in primitive languages", en C. K. Ogden y J. Richards, *The meaning of meaning,* Nueva York y Londres, 1923.
Markey, John F., *The symbolic process,* Nueva York y Londres, 1928.
Marouzeau, J., "Langage affectif et langage intellectual", *J. d. Psych.,* 20, 1923.
Mayer-Gross, W. y H. Lipps, "Das Problem der Primitiven Denkformen", *Philosophischer Anzeiger,* IV, I, 1930.
Mead, G. H., "Social consciousness and the consciousness of meaning", *Psychological Bulletin,* VII, 1910, pp. 397-405.
——, "The mecanism of social consciousness", *Journal of Philosophy* IX, 15, 1912, pp. 4001-4006. (I, 1, 2, 3.)
——, "A behavioristic account of the significant symbol", *Journal of Philosophy,* XIX, 6, 1922, pp. 157-163.
——, "The genesis of the self and social control", *International Journal of Ethics,* vol. 35, 1925, pp. 251-277. Publicado también en *Philosophy of the present,* Chicago y Londres, 1932. (I, 3.)
Mead, G. H., *Mind, self and society,* Chicago, 1934, (I, 2, 3.)
Ogden, C. K., "The magic of words", *en Psyche. An Annual of General and Linguistic Psychology,* vol. XIV, 1934.
——, "Jeremy Bentham", en *Psyche Miniatures,* núm. 46, Londres, 1932.
Ogden, C. K. e I. A. Richards, *The meaning of meaning. A study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism,* Nueva York y Londres, 1923.
Naumann, H., "Ueber das sprachliche Verhältnis von Ober-zur Unterschicht", en *Jahrb. für Philologie,* I, p. 55 ss., 1925.
Reinach, *Cultes, mythes, religions,* 3 vols., París, Leroux, 1905-1908.
Roffentein, G., *Das Problem des psychologischen Verstehens,* Stuttgart, 1926.
Royce, Josiah, *The world and the individual,* 2a. serie, *Nature, man, and the social order,* pp. 153-204, Nueva York, 1904.
Sapir, Eduard, "Comunication", *Encyclopaedia of the Social Sciences,* vol. 4.

Schilder, P., *Wahn und Erkenntnis,* Berlín, 1918.
Schütz, Alfred, *Des sinnhafte Aufbau der sozialen Welt,* Viena, 1932. (I, 1, 2, 3, 6, 7; III, 1.)
Sombart, Werner, "Das Verstehen", con discusión con Stoltenberg, Wach, Rothacker, Mannheim, Singer, en *Verhandlungen des 6ten deutschen Soziologentages,* pp. 208-226, Tubinga, 1929. (I, 1, 2, 3, 5.*)*
Spranger, Eduard, "Zur Theorie des Verstehens: Zur Geisteswissenschaftlichen Psychologie", *Festschrift für Johannes Volklet,* Munich, 1918. (I, 1, 7.)
—— *Die Psychologie des Jugendalters,* Leipzig, 1931. (I, 1.)
Stern, G. "Meaning and change of meaning", *Göteborgs Högskolas Arsskrift,* XXXVIII, 1932, I, Goteborg, 1931.
Stok, Wilhelm, *Geheimnis, Lüge und Missverständnis. Beiträge zur Beziehungslehre,* vol. 2, Munich y Leipzig, 1929. (II, 1.)
Storch, Alfred, Das *archaisch-primitive Erleben u. Denken der Schizophrenen,* Berlín, 1922.
Vossler, K., "Die Grenzen der Sprachsoziologie", en *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber,* Munich, 1918.
Wach, Joachim, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19ten Jahrhundert,* vol. I, *Die Grossen Systeme*, 1926, vol. 2, *Die theologische Hermeneutik von Schleiermacher bis Hoffmann,* 1929, vol. 3, *Das Verstehen in der Historik von Ranke bis zum Positivismus,* 1933, Tubinga, 1926-1933.
Weisgreber, E.*, Muttersprache und Geistesbildung,* Gotinga, 1929.
—— "Sprachwissenschaft und Philosophie zum Bedeutungsproblem" en *Blätte für deutsche Philosophie,* IV*,* 1930, p. 77 ss.
Weisgreber, E.*,* Art. "Sprache" en *Vierkandts Handwörterbuch der Soziologie.*
Werner, H., *Ursprünge der Metaphor. Arbeiten zur Entwicklungspsychologie,* III, Leipzig, 1919.
Whitehead, A. N., *Symbolism, its meaning and effects,* 1927.
Young, K., "Language, thought, and social reality", en K. Young (comp.), *Social attitudes,* Nueva York, 1931.

5. Ciencia social valoradora y no valoradora

Dehl, Karl, "The life work of Max Weber", *Quarterly Journal of Economics,* XXXVIII*,* 1924, pp. 87-107. (I, 1, 2, 3.)
Landshut, S., *Kritik des Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungsproblem der Soziologie,* caps. II y III, Munich y Leipzig, 1929. (I, 2, 6, 7; II, 3.)
Löwith, Karl, "Max Weber and Karl Marx", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* vol. 87, p. 213 ss. (I, 2, 3, 4.)
Spann, Othmar, *Gesellschaftslehre,* 3a. ed. revisada, Leipzig, 1930.
——, *Tote und lebendige Wissenschaft,* Jena, 1921.
——, *Kategorienlehre*, Jena, 1924.
Weber, Max, "Wissenschaft als Beruf", *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* pp. 524-555, Tubinga, 1922. (III, 2.)
——, "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften", *Gesammelte Aufsätze suz Wissenschaftslehre,* pp.501-502, Tubinga, 1927. (III, 2.)
——, "Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* pp. 146-214, Tubinga, 1922.

6. Historicismo

Below, Georg V., *Über historische Periodisierung,* Berlín, 1925
Croce, Benedetto, *History, its theory and practice,* trad. de Douglas Ainslie, Nueva York, 1923.
Dilthey, Wilhelm, "Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft u. der Geschichte", *Gesammelte Schriften,* I*,* Leipzig y Berlín, 1922.
——, "Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften", *Gesammelte Schriften,* VII, Leipzig y Berlín, 1927. (I, 2, 3.)
Droysen, J. G., *Grundriss der Historik,* la. ed., 1858; Nueva York, ed. de E. Rothacker, Halle a. d. Sale, 1935, trad. al inglés de E. B. Andrews, *Outline of the principles of history*, Boston, 1893.
Freyer, Hans, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*. *Logische Grundlegung des Systems der Soziologie,* Leipzig y Berlín, 1930. (I, 1, 2, 3, 7.)
Heussi, Karl, *Die Krisis des Historismus,* 1932.

Mannheim, Karl, "Historismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. (I, 7.)
Ranke, *Das politische Gesprach, 1*836, ed. de E. Rothacker, Halle a. d. Sale, 1925.
Requadt, P., *Johannes, v. Müller und der Frühhistorismus,* Munich, 1929.
Rothenbücher, Karl, *Über das Wesen des Geschichtlichen und die gesellschaftlichen Gebilde,* Tubinga, 1926.
Simmel, Georg, "Das Problem der historischen Zeit", *PhilosophischeVorträge der Kant Gesellschaft,* Berlín, 1916. (I, 1.)
Teggart, Frederick J., *Theory of history,* New Haven, 1925.
Troeltsch, Ernest, *Der Historismus und seine Probleme. GesammelteSchriften,* vol. III, Tubinga, 1923.
Wipper, B., *The crisis in historical science,* Kazan, 1921.

7. Generalizaciones

Alexeyev, N. N., *The social and natural sciences in the mutual relationship of their methods. Essays in the history and methodology of the social sciences,* Moscú, 1912. (I, 6.)
Bridgman, P. W., *The logic of modern physics,* Nueva York, 1927. (I, 2, 3.)
Dewey, John, "Philosophy", en Wilson Gee, *Research in the social sciences,* pp. 241-268, Nueva York, 1929 (I, 1.)
Dobretsberger, J., "Historische und soziale Gesetze", en *Handwörterbuch der Soziologie,* ed. por A. Vierkandt, Stuttgart, 1931.
Eulenberg, F., "Sind historische Gesetze möglich?", en Melchior Pályi (comp.), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber,* vol. I, Leipzig y Munich, 1923.
——, "Über Gesetzmässigkeit in der Geschichte (historische Gesetze)", *Archiv für Sozialwissenchaft und Sozialpolitik,* vol. 35, p. 299 ss., 1912.
——, "Naturgesetze und soziale Gesetze", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* vol. 31, 32, 1910.
Har, Kyung Durk, *Social laws. A study of the validity of sociological generalizations,* Chapel Hill, 1930.
Klüver, H., "The problem of type in cultural science psychology", *Journal of Philosophy,* vol. 22, 1923, pp. 225-234.

——, "Weber's ideal type in psychology", *Journal of Philosophy,* vol. 23, 1926.
Mises, Ludwig, *Grundprobleme der Nationalökonomie. Untersuchungen über Verfahren, Aufgaben, Inhalt der Wirtschfts und Gesellschaftslehre,* Jena, 1933, esp. cap. II, "Soziologie und Geschichte", reproducido en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* vol. 61, 1929. (I, 6.)
Park, B. E. y E. W. Burgess, *Introduction to the science of sociology,* cap. I, Chicago, 1921. (I, 5, 6.)
Peister, Bernhard, *Die Entwicklug zum Idealtypus,* Tubinga, 1928. (I, 3.)
Rickert, Heinrich, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenchaften,* 5a. ed. revisada, Tubinga, 1929.
——, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft,* 3a. ed. revisada, Tubinga, 1915. (I, 1, 2, 6.)
Rogin, Leo, "Werner Sombart and the 'natural science' method in economics", *Journal* of *Political Economy,* XLI, 1933, pp. 222-236. (I, 1.)
Rothacker, Erich, *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* 2a. ed., Tubinga, 1930. (I, 1, 2, 3, 4, 5, 6.)
Rueff, Jacques, *From the physical to the social sciences,* Baltimore y Londres, 1929. (I, 1, 3, 5.)
Schelting, Alexander V., "Die logische Theorie der Kulturwissenschaft von Max Weber, insbesondere sein Begriff des Idealtypus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* 49. (I, 1, 3, 6.)
Simmel, Georg, *Soziologie,* cap. I, Munich y Leipzig, 1908.
Snell, "Zur naturwissenschaftlichen Begriffsbildung im Griechischen", *Philos. Anzeiger,* III, 1928, p. 234 ss. (I, 4.)
Sombart, Werner, *Die drei Nationalökonomien,* Munich y Leipzig, 1930. (I, 1, 2, 3, 4, 5, 6.)
Spranger, Eduard, *Types of men,* trad. de Pigors, Halle a. d. Salle, 1928.
Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft,* parte III de *Grundriss der Sozialökonomik,* cap. I, Tubinga, 1925, reproducido en parte en *Gesammelte Aufsütze zur Wissenschaftslehre* con el título "Methodische Grundlagen der Soziologie", pp. 503-523.
——, "Über einige Kategorien des verstehenden Soziologie", en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre,* pp. 403-480. (I, 1, 3, 4, 5, 6.)
Wildelband, Wilhelm, *Geschichte und Naturwissenschaft,* Estrasburgo, 1894, reproducido en *Präludien,* vol. 2, 5a. ed., Tubinga, 1915.

——, "A symposium on the observability of social phenomena with respect to statistical analysis", *Sociologus,* 8, 4, y 9, 1.

II. Movimientos sociales y vida intelectual

1. Ideas e ideologías

Adler, Georg, *Die Bedeutung der ilusionen für politik und soziales Leben,* Jena, 1904. (I, 2; III, 1, 5.)
Adams, E. D., *The power of ideals in American history,* New Haven, 1913.
Behrendt, Richard, *Politischer Aktivismus,* Leipzig, 1932. (II, 2; III, 5.)
Bernstein, E., "Idee und Interesse in der Geschichte", *Ethos. (*I, 1, 192.)
Cournot, H. A., *Traité de l'enchainement des idées fondamentales dans les sciences et dans l'historie,* París, 1861.
——, *Considérations sur la marche des idées,* París, 1872.
Czobel, E. y P. Hajdu, "Die Literatur über Max, Engels und über Marxismus sert Beginn des Weltkrieges (mit ausnahme d. russ.)"; le acompaña "Die Lasalle Literatur der selben Epoche", *Marx-Engels Archiv,* 1, pp. 467-537, 1926.
Dietrich, A., "Kritik der politischen Ideologien", *Archiv für Geschichte und Politik, 1*923.
Duprat, C. L., *Le mensonge,* París, 1913.
Ellinger, C., *Das Verhältnis der öffentlichen Meinung zu Wahrheit und Lüge im 10, 11, 12 Jh.,* Berlín, 1884. (III, 5.)
Guérard, A., *Reflections on the Napoleonic legend,* Londres, 1924.
——, *The life and death of an ideal. France in the classical age,* Londres, 1929.
Ginzburg, B., "Hypocrisy as a pathological symptom", *Intern. Journ. of Ethics,* XXII, p. 164.
Groetruysen, Bernard, *Les origines de l'esprit bourgeois en France,* París, 1927.
Hesslein, H., *Ideale und Interessen,* trad. de E. Nascher, Berlín, 1911.

Honigsheim, Paul, "Zur Soziologie der mittelalterlichen Scholastik (Die Soziologische Bedeutung des Nominalismus)", *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsgabe für Max Weber,* ed. por M. Pályi, vol. II, Munich y Leipzig, 1923. (II, 3, 4; III, 1.)
Huth, H., *Soziale und individualistiche Auffassung im 18. Jhdt. vornehmlich bei Adam Smith und Adam Ferguson,* Leipzig, 1907.
Jankelevitch, "Du role des idées dans l'évolution des sociétés", *Revue Philosophique,* 66, 1908, p. 256 ss.
Jungmann, Eva, *Spontaneität und Ideologie als Faktoren in der Gewerkschaftsbewegung,* tesis doctoral, Heidelberg, 1920.
Knight, Frank H., "Social science and the political trend", *University of Toronto Quarterly,* III, 4, pp. 407-427, julio, 1934. (I, 4.)
Kolnai, Aurel, "Versuch einer Klassifizierung einer allgemeinsozialen Machtidee", *Archiv für system. Philosophie u. Soziologie,* vol. 31, 1 y 2, 1928, p. 125 ss. (II, 3.)
Kracauer, S., "Die Gruppe als Ideenträger", *Archiv. für Sozialwisscnschaft u. Sozialpolitik,* 49, 3, p. 594.
Larson, I. A., *Lying and its detection. A study of deception and reception tests,* en colaboración con G. W. Haney y L. Keeler, Chicago, The University of Chicago Press.
Lipmann, O. y Paul Plaut (comps.), *Die Lüge,* Leipzig, 1927.
Loebell, F. W., "Das reale und das ideale Element in der geschichtlichen Überlieferung", en *Hist. Zeitschr.,* 1859, p. 269.
Man, Henri de, *The psychology of socialism,* trad. de E. y C. Paul, Nueva York, 1928. (II, 2, 3, 4.)
Masson-Oursel, P., *Comparative philosophy,* Nueva York y Londres, 1926. (I, 1, 2.)
Millioud, M., "La formation de l'idéal", *Revue Philosophique,* 66, 1908, p. 138 ss. (II, 2.)
Oesterreich, T. K., *Vom Machtideal zum Kulturideal,* Charlottenburg, 1919.
Pareto, Vilfredo, *Traité de sociologie générale,* trad. de P. Boven, 2 vols., Lausana y París, 1917, 1919. (I, 1, 2, 3, 5, 6, 7; II, 2, 3, 4; III, 1, 3; IV, 1.)
——, *The mind and society…,* ed. por A. Livingston, Londres, 1935.
——, *Les systemes socialistes,* 2 vols., París, 1902-1903. (I, 2, 3, 4; III, 5.)
Riezler, K., *Erforderlichkeit des Unmöglichen*. *Prolegomena zu einer Theorie der Politik und zu anderen Theorien,* Munich, 1913.

——, "Idee und Interesse in der politischen Geschichte", en *Die Dioskuren,* 1927.
Roberty, E. de, "La nature sociale de l'idée", en *Revue Intern. de Sociol.,* 1907.
——, *Sociologie de l'action. La genesse sociale de la raison et les origines rationneiles de l'action,* París, 1908.
Romier, L., *L'explication de notre temps,* París, 1925. (II, 3.)
Salomon, Gottfried, "Geschichte als Ideologie", en *Wirtschaft und Gesellschaft. Festschrift für Franz Oppenheimer,* p. 417 ss. Francfort, 1924.
——, *Die Miltelalter als Ideal der Romantik,* Munich, 1922. (II, 3.)
Sombart, Werner, *Der proletarische Sozialismus,* 2 vols., Jena, 1924. (II, 3; III, 3.)
Szende, Paul, "Eine soziologische Theorie der Abstraktion", *Archiv für Sozialwissenschaft u. Sozialpolitik,* vol. 50, p. 407 ss.
——, "Verhüllung und Enthüllung", *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung,* 1922. (II, 2, 3, 4.)
Taylor, H. O., *The medieval mind,* 2 vols., Londres, 1911.
Troeltsch, Ernest, *Social teachings of the Christian churches,* trad. de Olive Wyon, 2 vols., Nueva York y Londres, 1931. (II, 2, 3; III, 1.)
Zilsel, Eduard, *Die Entstehung des Geniebegriffes,* Tubinga, 1926. (II, 4.)

2. Mentalidad utópica

Baldensperger, W., *Das Selbsbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, I Hälfte: *Die messianisch-apokalptischen Hoffnungen des Judentums*, 3a. ed., Estrasburgo, 1903.
Bernstein, Eduard, *Cromwell and communism*, Londres, 1930. (II, 3.)
Bloch, E., *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Munich, 1921.
Delaisi, François, *Political myths and economics realities*, trad. al inglés, Nueva York, 1925. (II, 1; III, 3.)
Döllinger, J. J. I. von, "Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit", en *Kleinere Schriften*, Stuttgart, 1890.
Doren, A., "Wunschträume und Wunschzeiten", en *Vorträge*, *1924-1925,* de la Bibliothek Warburg, Leipzig y Berlín, 1927.

Engels, F., *The Peasant War in Germany*, trad. de M. Olgin, Nueva York, 1926. (II, 3.)
Girsberger, H., "Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts", en *Frankreich und seine Philosophischen und materiellen Grundlagen*, Zuricher Wolkswirtschaft, Forschungen, Heft I. (II, 1, 3.)
Hertzler, J. O., *History of utopian thought*, Londres, 1923.
Hoffmann, F., "Erscheinungen der Parteienideologie", *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, V, 1 y 2 , 1925, p. 63 ss.
Holl, K. "Luther und die Schwärmer", en *Gesammelte Aufsätze z. Kirchengeschichte*, Tubinga, 1927.
Kampers, F., "Kaiserprophetien und Kaisersagen im Mittelalter", en Hagel y Grauert (comps.), *Historische Abhandlungen*, Munich, 1895.
Kautsky, Karl, *Communism in Central Europe at the time of the Reformation*, trad. al inglés, J. L. y E. Mullikan, Londres, 1897. (II, 3.)
——, *Foundations of Christianity*, trad. al inglés, Nueva York y Londres, 1925.
Landauer, Gustav, *Die Revolution*, vol. 13 de la serie *Die Gesellschaft*, ed. por Martin Buber, Francfort a. M., 1923.
Lorenz, Emil, *Der politische Mythus*, *Beiträge zur Mythologie der Kultur,* Leipzig, Viena y Zurich, 1923.
Mannheim, Karl, Art. "Utopia", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 15.
Mumford, Lewis, *The story of utopias*, Nueva York, 1922.
Niebuhr, Reinhold, *Reflections on the end of an era*, Nueva York, 1934. (II, 1, 3, 4; III, 1, 5.)
Reinke, L., *Die messianischen Weissagungen bei den grossen und kleinen Propheten des A. T.*, 4 vols., Giessen, 1859-1862.
Reitzensteln, R., *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn, 1921.
Renan, E., *History of the people of Israel*, 5 vols., Boston, 1888.
——, *Historie des origines du christianisme*, 7 vols., París, 1863-1883. (II, 3; III, 1, 5.)
Rohr, J., "Die Prophetie im letzten Jahrhundert vor der Reformation als Geschichtsquelle und Geschichtsfaktor", *Hist. Jhb.*, 19.
Rosenkranz, A., "Prophetische Kaisererwartungen im ausgehenden Mittelalter", *Preuss. Jb.*, vol. 119, pp. 508-524, 1905.
Wadstein, E., "Die eschatologische Ideengruppe Antichrist, Weltsabbat, Weltende und Weltgericht in den Hauptmomentum ihrer christlich mi-

ttelalterlichen Gesammtentwickling", en *Zeitschr. f. wissensch. Theologie*, vol. 38, 1895, p. 538 ss., vol 39, 1896, p. 79 ss., p. 251 ss.
Walter, L. G., *Thomas Münzer et les luttes sociales a l'époque de la réforme*, París, Picard, 1927.
Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, pp. 207-236, 237-275, Tubinga, 1920. (II, 1, 3, 4.)
——, *Wirtschaft und Gesellschaft*, parte III de *Grundriss der Sozialökonomik*, "*Religionssoziologie*", I, pt. II, cap. IV, pp. 227-356, Tubinga, 1925. (II, 1, 3, 4.)

3. Estratificación social y concepción del mundo; sociología de la literatura

Adler, Max, "Wissenschaft und soziale Struktur", *Verhandlungen des 4ten deutschen Soziologentages*, pp. 180-212, Tubinga, 1925. (IV, 2.)
Baldensperger, F., *La littérature. Création, succes, durée*, París, E. Flammarion, 1913.
Bartlett, F. C., "Temperament and social class", *Eugenics Rev.*, 20, 1, Londres.
Bauer, Otto, "Das Weltbild des Kapitalismus", *Der lebendige Marxismus,* ed. por O. Jenssen, Jena, 1924. (II, 1.)
Behn, S., *Romantische und klassische Logik*, Munich, 1925. (I, 4.)
Bernheim, E., *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtschreibung*, Tubinga, 1918.
Borkenau, Franz, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, Schriften des Instituts für Sozialforschung, IV, París, 1934. (II, 1, 4; IV, 2.)
Brüggeman, F., "Der Kampf um die bürgerliche Welt- und Lebensanschauung in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts", *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgesch*, III, Halle a. d. Salle, 1925.
Buddeberg, T., "Zur Soziologie des europäischen Denkens", *Jahrbuch für Soziologie*, III, p. 157 ss., ed. por G. Salomon, Carlsruhe, 1927.
Bukharin, N. I., "Theory and practice from the standpoint of dialectical materialism", en *Science at the cross-roads*, Londres, 1931 (I, 2, 6; IV, 2.)

Crain, "Weltanschauung und Technik", en *Technik und Wirtschaft*, VII, 1919.
Dilthey, Wilhelm, *Philosophie der Philosophie*. *Abhandlungen zur Weltanschauungslehre,* en *Gesammelte Schriften*, VIII, Leipzig y Berlín. (II, 1, 2.)
Flickenschild, H., "Lebensform und Weltbild des altpreussischen Bauernturms zur Zeit des Vormärz", *Arch*. *f*. *Angewandte Soziologie*, Bd. v, Heft 2, p. 101 ss.
Giese, F., *Bildungsideale im Maschinenzeitalter*, Halle a. d. Salle, 1931.
Gomperz, H., *Weltanschauungslehre*, 2 vols., Jena, 1908.
Guérard, Albert, *Literature and society*, Boston, 1935.
Hellpach, W., *Nervenleben und Weltanschauung*. *Ihre Wechselbeziehungen im deutschen von Heute,* Wiesbaden, 1906.
Hielscher, Hans, "Das psychologische Verhältnis zwischen d. allg. Bildungsstufe eines Volkes u. d. in ihm sich gestaltenden Weltanschauungen", *Arch*. *f*. *ges*. *Psych*., IX, 1, 1907.
Jaspers, Karl, *Man in the modern age*, trad. al inglés por E. y C. Paul, Nueva York, 1934. (III, 5.)
——, *Psychologie der Weltanschauungen*, 2a. ed. Berlín, 1922. (I, 2.)
Kautsky, Karl, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 2 vols., Berlín, 1927. (I, 6; II, 2; IV, 1.)
Kohn-Bramstedt, E., "Probleme der Literatursoziologie", *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, VII, 1931, Heft 8.
Korsch, Karl, "Marxismus und Philosophie", *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, XI, 1925, pp. 53-112. (I, 2, 5, 7; II, 1.)
Löwenthal, L., "Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur", *Zeitschrift für Sozialforschung*, p. 96 ss.
Lederer, E., "Aufgaben einer Kultursoziologie", en *Erinnerungsgabe für Max Weber*, vol. 2, Munich, Leipzig, 1923.
Mannheim, Karl, "Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation", en *Kunstgeschichtliche Einzeldarstellungen*, II*,* Viena, 1923. También en *Jahrbuch für Kunstgeschichte*, I, XV, 1921-1922. (IV, 1.)
——, "Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen", *Verhandlungen des 6ten deutschen Soziologentages in Zürich*, pp. 35-38, Tubinga, 1929. (I, 1, 4; IV, 1.)

——, *Das konservative Denken. Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 57, 1 y 2. (II, 1, 4; IV, 1.)

——, "Das Problem der Generationen", *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, VII, 2 y 3, 1927, pp. 128 ss., 309 ss. (IV, 1.)

Marr, H., "Grosstadt als politische Lebensform", en *Grosstadt und Volkstum*, Hamburgo, 1917.

Martin, A., von, "Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken", en *Deutschers Staat und deutsche Parteien*. *Festschrift Fr*. *Meinecke zum 60ten*. *Geburtstag*, Munich y Berlín, 1922. (II, 1; IV, 2.)

Mayo, Elton, *The human aspects of an industrial civilization*, Nueva York, 1933.

Oppenheimer, Franz, "Tendencies in recent German sociology", *Sociological Review*, XXIV, 1932, pp. 1-13, 125-137, 248-260.

Roffenstein, G. "Das Problem der Ideologie in der materialistischen Geschichtsauffassung und das moderne Parteiwesen", en *Partei und Klasse im Leberisprozesse der Gesellschaft*, ed. por R. Thurnwald, Leipzig, 1926. (II, 1.)

Schücking, Levin, *Die Soziologie der literarischen Geschmacksbildung*, 2, Bd., 1931.

Szende, Paul, "Das System der Wissenschaften und die Gesellschaftsordnung", en *Kölner Vierteljahrdhefte für Sozialwissenschaft*, II, 4, 1922, p. 5 ss. (I, 1, 2, 5.)

Taine, H., *Introduction to the history of English literature*, París, Hachette et Cie., 1863.

Vaerting, M., "Der Korpsgeist bei Herrschenden und Beherrschten", *Archiv für system*, *Philosophie u*. *Soziologie*, XXXI, I, 1928, p. 142 ss.

Weber, A., *Ideen zur Staats-und Kultursoziologie*, Carlsruhe, 1927.

Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols. Tubinga, 1920-1921. (II, 4.)

Wechsler, E., "Denkform und Weltanschauung in der Geschichte der deutschen Bildung", en *Zschr*. *f*. *Gesch*. *d*. *Erziehung u*. *d*. *Unterrichts* 20, 1930. (I, 4.)

Wittich, W., "Der soziale Gehalt von Goethes Roman, 'Wilhelm Meister Lehrjahre'", en *Erinnerungsgabe für Max Weber*, vol. 2, Munich y Leipzig, 1923.

4. La "inteligentsia" y su función

Barbusse, Henri, *Le couteau entre les dents*: *Aux intellectuels*, París, 1921.

Benda, Julien, *The great betrayal*, trad. al inglés por R. Aldington, Nueva York y Londres, 1928.

Berth, Ed, *Les méfaits des intellectuels*, intr. por G. Sorel, París, 1914.

Bourne, Randolph S., *The war and the intellectuals*, Nueva York, 1917. Reproducida en sus *Untimely papers*, Nueva York, 1919.

Brandes, G. M. C., *Main currents of European literature in the 19th century*, 6 vols., Londres, 1901-1905. (II, 1, 2, 3.)

Daudet, Leon, *The stupid 19th century*, trad. al inglés por L. Galantiere, Nueva York, 1928.

Döblin, A., *Wissen und Verändern*, *Offene Briefe an einen jungen Menschen*, Berlín, 1931.

Flexner, Abraham, *Universities*: *American*, *English*, *German*, Nueva York, 1930.

Fogarasi, A., "Die Soziologie der Intelligenz und die Intelligenz der Soziologie", *Unter dem Banner des Marxismus*, IV, 3, 1930, (IV, 2.)

Heinrich, H., "Die Intelligenz und ihre Stellung zur bürgerlichen Ideologie und zur Gedankenwelt des Sozialismus", *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, 39, 1 y 2, 1929, p. 150 ss.

Hellpach, W., "Die Arbeitsteilung im geistigen Leben", *Archiv für Sozialwissenschaft*, 35, p. 665; 36, p. 79.

Landsberg, P., *Wesen und Bedeutung der platonischen Akademie*, Schriften zur Philologie u. Philosophie, I, Bonn, 1923.

Man, Henri de, *Die Intellektuellen und der Sozialismus*, Jena, 1926.

Masaryk, T. G., *The spirit of Russia*, trad. de E. y C. Paul, 2 vols., Nueva York y Londres, 1929.

Michels, Roberto, "Intellectuals", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. VIII.

——, "Zur Soziologie der Boheme und ihre Zusammenhänge mit dem geistigen Proletariat", *Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik*, 3a. serie, 81, 6, 1932.

——, *Political parties*, trad. de E. y C. Paul, Nueva York, 1915.

——, *Umschichtungen in den Herrschenden Klassen nach dem Kriege*. (cap. III, "Zur intellektuellen Oberschicht"), Stuttgart, 1934.

Mirsky (Dimitri Svyatopolk), príncipe, *The intelligentsia of Great Britain,* Londres, 1935.
Naumann, Friedrich, *Die Stellung der Gebildeten im politischen Leben*, Berlín, 1907.
Nomad, Max, *Rebels and renegades*, Nueva York, 1932.
Rauecker, B., *Die Proletarisierung der geistigen Arbeiter*, Munich, 1920.
Speier, Hans, "Die Intellektuellen und ihr sozialer Beruf", *Neue Blätter für den Sozialismus*, 12/13, Potsdam, 1930.
——, "Zur Soziologie der bürgerlichen Intelligenz in Deutschland", *Die Gesellschaft*, pp. 58-72, 1929. (IV, 2.)
Thibaudet, Albert, *La république des professeurs*, París, 1927.
Veblen, Thorstein, *The higher learning in America*. *A memorandum on the conduct of universities by business men,* Nueva York, 1918.
Weber, Alfred, "Die Not der geistigen Arbeiter", *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, Leipzig y Munich, 1920.
Weber, Max, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., Tubinga, 1920-1921.
Wittfogel, Karl A., *Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlín, 1922. (II, 1; IV, 2.)
Zehrer, H., "Die Revolution der Intelligenz", *Die Tat,* vol. 21, 1929.

III. La función social del conocimiento

1. Racionalidad y dogma

Bury, J. B., *A history of freedom of thought*, Nueva York, 1913.
Dewey, John, *How we think*, ed. revisada, Boston, 1933. (III, 2.)
James, W., *The will to believe*, Nueva York, 1897. (I, 2; II, 2.)
Jordan, *The development of religious toleration in England*, 1932.
Mannheim, Karl, *Rational and irrational elements in contemporary society*, Hobbouse Memorial Lecture, Oxford, 1934.
Pareto, V., *Traité de sociologie générale*, Lausana y París, 1917-1918.

Parsons, Talcott, "Capitalism in recent German literature: Sombart and Weber", *Journal of Political Economy*, XXXVII y XXXVIII, 1928-1929, pp. 641-661, 31-51. (II, 1, 3.)
——, "Ultimate values in sociological theory", *International Journal of Ethics*, XLV, 3, abril, 1935.
Reik, T., "Dogma und Zwangsidee", *Imago*, XIII, 1927.
Robertson, J. M., *Short history of free thought,* ed. revisada, 2 vols., 1936.
Robinson, J. H., *The mind in the making*, *The relation of intelligence to social reform,* Nueva York y Londres, 1921.
Ruggiero, G. de, *The history of European liberalism*, trad. de R. G. Collingswood, Londres, 1927.
Santayana, G., *Reason in society*: *The life of reason,* II, Nueva York, 1905.
Simmel, Georg, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, 1900.
Sumner, W. G., *Folkways*, Boston, 1906. (II, 1; III, 2.)
Wallas, Graham, *The art of thought*, Nueva York, 1926.
——, *Social judgment*, Nueva York, 1935, (I, 2.)
Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, 1925.
——, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., Tubinga, 1920-1921.
——, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, 1922.

2. Educación y adoctrinamiento

Appens, W., *Die pädagogischen Bewegungen des Jahres 1848*, Elberfeld, 1914.
Beard, C. A., *A charter for the social sciences in the schools. Report of the Commission on Social Studies,* Nueva York, 1931. (III, 4, 5.)
——, *The nature of the social sciences in relation to objectives of instruction*. *Report of the Commission on Social Studies,* Nueva York, 1934.
Conclusions and recommendations of the commission. Report of the Commission on Social Studies, American Historical Association, Nueva York, 1934.
Counts, G. S., *The American road to culture*, Nueva York, 1930.
——, *Dare the school build a new social order?,* John Dewey Pamphlets, II, Nueva York, 1932.

——, *The social composition of boards of education. A study in the social control of education,* Chicago, 1927.
——, *Social fundations of education. Report of the Commission on Social Studies,* Nueva York, 1934. (II, 3, 4, 5.)
——, *School and society in Chicago*, Nueva York, 1928. (III, 3, 4, 5.)
Dobbs, A. E., *Education and social movements, 1700-1850,* Londres, 1919.
Giese, G., *Staat und Erziehung-Grundzüge einer politischen Pädagogik*, Hamburgo, 1935.
Harper, S. N., *Civic training in Soviet Russia*, Chicago, 1929. (III, 3, 4.)
Hook, Sidney, "The importance of a point of view", *Social Frontier*, I, 1 y 2, octubre, noviembre, 1934.
Karsen, F., "Neue Literatur über Gesellschaft und Erziehung", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, III, I, 1934.
Kirkpatrick, W. (comp.), *The educational frontier*, Nueva York, 1931.
Kosok, P., *Modern Germany*: *A study of conflicting loyalties,* Chicago, 1933. (III, 3, 4.)
Lüddeke, T., *Die Tageszeitung als Mittel der Staatsführung*, Hamburgo, 1933.
Merriam, C. E., *The making of citizens*. *A comparative study of methods of civic training,* Chicago, 1931. (III, 3, 4.)
——, *Civic training in the United States*. *Report of the Commission on Social Studies,* Nueva York, 1933. (III, 4.)
Nohl, H. y Pallat, *Handbuch der Pädagogik*, vol. 2, *Die soziologischen Grundlagen der Erziehung,* 1929.
Pierre, B. L., *Citizens' organizations and the civic training of youth*. *Report of the Commission on Social Studies,* Nueva York, 1933. (III, 3, 5.)
——, *Public opinion and the teaching of history*, Nueva York, 1926.
——, *Civic attitudes in America school text-books*, Chicago, 1930.
Russell, B., *Education and the social order,* Londres, 1932.
Schneider, H. W. y S. B. Clough, *Making fascists*, Chicago, 1929. (III, 3, 4.)
Schmidt, T. Hartefeld, *Das Erziehungsziel als Ausdruck des sozialen Lebens*, 1931.
Sinclair, U., *The goslings*. *A study of the American schools,* Pasadena 1924. (III, 3.)
——, *The goose-step*. *A study of American education,* Pasadena, 1923. (III, 3.)
——, *Social Frontier*, rev. mensual, Nueva York, 1934.

3. Propaganda

Lasswell, H. D., "Propaganda", *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. XII.

——, *Psychopathology and politics*, Chicago, 1930.

——, "Strategy of revolutionary and war propaganda", en *Public opinion and world politics*, ed. de Quincy Wright, Chicago, 1933. (II, 3, 4.)

——, *Propaganda technique in the world war*, Nueva York y Londres, 1927.

——, *Personal insecurity and world politics*, Nueva York, 1935.

Laswell, H. D., D. Casey y Bruce Lannes Smith, *Propaganda and promotional activity. An annotated bibliography,* Minnesota, Minneapolis y Londres, 1935.

Lumley, F. E., *The propaganda menace*, Nueva York y Londres, 1933.

Rassak, J., *Psychologie de l'opinion et de la propaganda politique*, París, 1927. (III, 5.)

Schulze-Pfaelzer, G., *Propaganda*, *Agitation*, *Reklame*, Berlín, 1923.

Stern-Rubarth, Edgar, *Die Propaganda als politisches Instrument*, Berlín, 1921.

Young, K. y R. B. Lawrence, *Bibliography on censorship and propaganda*, University of Oregon Publication, Journalism Series I, núm. 1, marzo, 1928.

4. Divulgación del conocimiento

Dewey, John, *The school in the new social order*, Nueva York.

——, *Democracy and education*, Nueva York, 1916. (III, 2, 5.)

Hansome, Marius, *World worker's education movements*, Columbia University Studies in History, Economics, and Public Law, 338, Nueva York y Londres, 1931.

Higham, C. F., *Looking forward*: *Mass education through publicity*, Londres, 1920. (III, 2, 5.)

Kallen, H., *Education*, *the machine and the worker*. *An essay on the psychology of education in industrial society,* Nueva York, 1925. (III, 2.)

Lippman, Walter, *Liberty and the news*, Nueva York, 1927.
Münzer, Gerhard, *Öffentliche Meinung und Press*, *Sozialwissenschaftliche Abhandlungen VI,* Carlsruhe, 1928. (III, 5.)
Paul, Eden y Cedar, *Proletcult* (*Proletarian culture*), Nueva York, 1921. (III, 2, 5.)
Robinson, J. H., *The humanizing of knowledge*, Nueva York, 1923.
Salmon, Lucy, *The newspaper and authority*, Nueva York, 1924.
Wiese, Leopold V. (comp.), *Soziologie des Volksbildungswesens*. *Schriften des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln,* I, Munich y Leipzig, 1921.

5. Opinión pública y acción colectiva

Angell, Norman, *The public mind*, Londres, 1926.
Bauer, Wilhelm, "Public opinion", *Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. XII.
——, *Die öffentliche Meinung und ihre geschichtliche Grundlagen*, Tubinga, 1914.
Childs, H. L., *A reference guide to the study of public opinion*, etc., Princeton University, School of Public and Internat. Affairs, Princeton, New Jersey, 1934.
Dewey, John, *The public and its problems*, Nueva York, 1927.
Durkheim, É., *Elementary forms of religious life*, trad. de J. W. Swain, Londres y Nueva York, 1915, 1926.
Flad, Ruth, *Studien zur politischen Begriffsbildung in Deutschland während der preussischen Reform*. *Der Begriff der öffentlichen Meinung bei Stein, Arndt und Humboldt,* Berlín, 1929. (I, 4; II, 1, 3, 4.)
Geiger, T., *Die Masse und ihre Aktion*. *Ein Beitrag zur Theorie der Revolutionen,* Stuttgart. 1926.
Le Bon, Gustave, *The crowd*. *A study of the popular mind,* Londres, 1926.
——, *The psychology of the revolution*, trad. de Bernard Miall, Nueva York, 1913.
Lippman, Walter, *The phantom public*, Nueva York, 1925.
——, *Public opinion*, Nueva York, 1922.
Odegard, P. H., *The American public mind*, Nueva York, 1930.

Park, R. E., "Human nature and collective behavior", *American Journal of Sociology*, XXXII, 1926-1927, p. 733.
——, *Masse und Publikum*, Berlín, 1904.
Roffenstein, G., "Zur Psychologie der politischen Meinung", en *Zeitschr. für Völkerpsychologie und Soziologie*, 3, 1927.
Tarde, Gabriel, *L'opinion et la foule*, París, 1901.
Tönnies, Ferdinand, *Kritik der öffentlichen Meinung*, Berlín, 1922.

IV. Sociología del conocimiento

1. Precursores

Allier, R., *The mind of the savage*, Londres, 1929.
Bogdanov, A., *Entwicklungsformen der Gesellschaft und die Wissenschaft*, Berlín, 1924.
Engels, F., *Ludwig Feuerbach*, trad. ingl., Nueva York, 1935. Cf. Marx, Karl.
Gumplowicz, L., *Grundriss der Soziologie*, en *Ausgewählte Werke*, II, ed. por G. Salomon, Innsbruck, 1926.
Hintze, O., "Über Max Schelers Wissensformen und die Gesellschaft", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, vol. 81.
Hook, Sidney, *Towards the understanding of Karl Marx*, Nueva York, 1933. (I, 2, 3, 5; II, 1, 2, 3.)
Jerusalem, W., "Soziologie des Erkennens", *Die Zukunft*, 1909.
——, "Soziologie des Erkennens" (Bemerkungen zu Schelers Aufsatz)", *Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften*, I, 3, 1921, p. 28 ss.
Levy-Brühl, Lucien, *How natives think*, trad. de Lilian A. Claire, Nueva York, 1926.
——, *The "soul" of the primitive*, trad. de Lilian A. Claire, Nueva York, 1926.
——, *Primitive mentality,* trad. de Lilian A. Claire, Nueva York, 1923, (II, 1; III, 1.)

Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein*. *Studien über Marxistische Dialektik, B*erlín, 1923. (I, 2, 6, 7; II, 1, 2, 3, 4; III, 1, 3, 5.)
Marx, Karl, *Die deutsche Ideologie*. *Marx-Engels Gesamtausgabe*, pt. I, vol. V, Berlín, 1931.
——, *Die heilige Familie*. *Marx-Engels Gesamtausgabe*, pt. I, vol. III, Berlín, 1932.
——*, The poverty of philosophy*, trad. ing. de H. Quelch, Chicago, 1910.
Marx, Karl y F. Engels, *The communist manifesto*, ed. por D. Ryazanov, Nueva York, 1931.
Nietzsche, F., *The will to power*, 2 vols., trad. de A. M. Ludovici, Londres y Edimburgo, 1924.
——, *Genealogy of morals*, trad. de H. B. Samuel, Londres, 1923. (II, 1, 2, 3, 4.)
Oppenheimer, Franz, *System der soziologie*, I, pt. I; II, Jena, 1922.
Pareto, Vilfredo, *Traité de sociologie genérale*, 2 vols., Lausana y París, 1917-1919.
——*, The mind and society*, ed. por A. Livingston, Londres, 1935.
——, *Les systemes socialistes*, 2 vols., París, 1902-1903.
Scheler, Max, "Die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens und die Aufgaben einer Soziologie der Erkenntnis", *Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften*, I, I, 1921, p. 12 ss.
Scheler, Max, "Zu W. Jerusalem's Bemerkungen", *Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaften*, I, 3, 1924, p. 34 ss.
——, "Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung", *Kölner Vierteljahrsheft für Sozialwissenschaften*, II, I, 1922, p. 18 ss. (II, 3.)
——*, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, vols. I-III, Leipzig, 1923 y 1924.
Scheler, Max (ed.), *Versuche einer Soziologie des Wissens*. *Schriften des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln,* vol. II, Munich y Leipzig, 1924.
——*, Die Formen des Wissens und die Bildung*, Bonn, 1925. (III, 4.)
——*, Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926. (II, 1, 2, 3, 4.)
——, "Universität und Hochschule", en el mismo volumen que el anterior.
——, "Erkenntnis und Arbeit", en el mismo volumen que el anterior. (I, 1.)

Scheler, Max y M. Adler, "Wissenschaft und soziale Struktur", en *Verhandlungen des IV. deutschen Soziologentages am 29-30 September*, 1924.
Sorel, Georges, *La ruine du monde antique*, 2a. ed., París, 1925. (II, 1, 2.)
——, "Le matérialisme historique", *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, II, 1902. (I, 2, 3, 5.)
——, *Reflections on violence*, trad. de T. E. Hulme. (II, 1, 2; III, 1, 5.)
——, *La décomposition du marxisme*, París, 1908. (I, 5; II, 1, 3; III, 1, 5.)
——, *Les illusions du progress*, París, 1911. (II, 1, 2, 3, 4.)
——, *De l'utilité du pragmatisme*, París, 1921. (I, 2, 5, 7.)
——, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, París, 1921.
Taine, H. A., *History of English literature*, trad. por H. van Laun, Nueva York, 1879.
——, *Philosophy of art,* trad. de John Durand, 2a. ed., Nueva York, 1873.
Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*, en *Grundriss der Sozialökonomik*, III, 2 vols., Tubinga, 1925.
——, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vols., Tubinga, 1920-1921.

2. Situación actual

Adler, M., *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik*, Viena, 1924.
Andrei, P., *Die soziologische Auffassung der Erkenntnis*, Leipzig, 1923.
Arendt, H., "Philosophie und Soziologie. Anlässlich K. Manheim: Ideologie und Utopie", *Die Gesellschaft*, VII, 2, 1930, p. 163 ss.
Aron, R., "Sociologie du savoir", en *La sociologie allemande contemporaine*, pp. 75-96, París, Alcan, 1935.
Brinkmann, C., "Der Überbau und die Wissenschaften von Staat und Gesellschaft", *Schmollers Jahrbuch*, 54, 3, 1930.
Curtius, E. R., "Die Soziologie und ihre Grenzen", *Neue Schweizer Rundschau* 10, pp. 727-36, 1929.
——, *Deutscher Geist in Gefahr*, Stuttgart, 1932.
Dempf, Alois, "Wissenssoziologische Untersudung des Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit", *Archiv für angewandte Soziologie*, III, 1391, p. 143 ss.

Dobretsberger, J., "Zur Soziologie des ökonomischen Denkens", *Archiv für angewandte Soziologie*, IV, p. 75.
Dunkmann, K., "Ideologie und Utopie", *Archiv für angewandte Soziologie*, II, p. 71 ss.
——, "Die soziologische Begründung der Wissenschaft", *Archiv für system. Phil. u. Soz.*, XXX, 1, 2, 1927, p. 145 ss.
Ehrenberg, H., "Ideologische und soziologische Methode. Ein Wort zur Sozialisierung der Denkart", *Archiv für System. Phil. u. Soz.*, xxx, 1, 2, 1927, p. 133 ss.
Eleuthropoulos, A., "Sozialpsychologie und Wissenssoziologie", *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, III, 2, 1927, p. 197 ss.
Eppstein, Paul, "Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischem Materialismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 60, 1928, p. 449 ss.
Freud, M., "Karl Mannheim, Ideologie u. Utopie", *Deutsche Literaturzeitung*, 45, 1930.
Freyer, H., "Anmerkungen über das Problem der Ideologie und über ", en *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig y Berlín, 1930.
Grueneberg, H., "Ende der Wissenschaft", *Die Tat*. (XXI, 8.)
Grünwald, Ernest, *Das Problem einer Soziologie des Wissens*, Viena y Leipzig, 1934. (IV, 1.)
Gurian, W., "Grezen und Bedeutung der Soziologie", "Ideologie und Utopie", *Germania*, 15 y 22 junio, 1929.
Halbwachs, Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, 1925 (I, 4; II, 3.)
Heinrich, H., "Über den bürgerlichen und sozialistischen Begriff der Freiheit", *Der Kampf*, 21, 1928, p. 288 ss.
Horkheimer, Max, "Ein neuer Ideologiebefriss", *Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, xv, 1930.
Kanellopoulos, Panojotis, "Das Individuum als Grenze des Sozialen und der Erkenntnis. Soziologie contra Soziologismus", *Archiv für angewandte Soziologie*, III, 79.
Kraft, Julius, "Soziologie oder Soziologismus", *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, vol. 4, 1929.
Landsberg, P. L., *Wesen und Bedeutung der Platonischen Akademie*, Schriften zur Philosophie und Soziologie, Bd. I, ed. por M. Scheler, Bonn, 1923. (II, 3, 4.)

——, “Zur Soziologie der Erkenntnistheorie”, *Schmollers Jahrbuch*, 55, II, 1931.
Landshut, S., “Drei Konstitutive Forschungscharaktere und ein Exkure über Wissenssoziologie (Karl Manheim)”, en su *Kritik der Soziologie*, Munich, Leipzig, 1929.
Lewalter, E., “Wissenssoziologie und Marxismus. Eine Auseinandersetzung mit Karl Mannheims Ideologie und Utopie von marxistischer Position aus”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* LXIV, 1, 1930.
Mannheim, Karl, “Das Problem einer Soziologie des Wissens”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 54, 1925, Tubinga. (IV, 1.)
——, “Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde”, *Jahrbuch für Soziologie*, II, ed. por G. Salomon, Carlsruhe, 1926.
——*, Mensch und Gesellschaft in Zeitalter des Umbaus*, Leiden, 1935. (II, 1, 2, 3, 4; III, 1, 2, 3, 4, 5.)
——*, El hombre y la sociedad en la época de crisis*, trad. de F. Ayala, Madrid, 1936.
——, “The place of sociology”, en *Conference on the Social Sciences*: *Their Relations in Theory and Teaching*, Londres, 1936.
——, “German Sociology”, 1918-1933, *Politica*, I, 1934.
Mannheim, Karl, “Zur Problematik der Soziologie in Deutschland”, *Neue Schweizer Rundschau*, II, 1929.
Marck, Siegfried, “Marxistische Grundprobleme in der Soziologie der Gegenwart”, *Die Gesellschaft*, IV, 2, 1927, p. 136 ss.
——, “Zur Problem der Seinsverbundenheit des Wissens”, *Archiv für Philosophie u. Soziologie*, pt. 2, p. 238 ss., *Festgabe für Ludwig Stein,* Berlín, 1929.
Marcuse, H., “Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode Karl Mannheims Ideologie und Utopie”, *Die Gesellschaft*, VI, 1929.
Martin, A. von, “Soziologie als Resignation u. Mission”, *Neue Schweizer Rundschau*, 1930.
Menzel, H., “Ideologie und Utopie”, *Zeitschr. f. Nationalökonomie*, pp. 408-417, 1931.
Plessner, Helmuth, “Abwandlungen des Ideologiegedankens”, *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie*, X, 2, 1931, p. 163 ss. (IV, 1.)
Renner, Karl, “Ist der Marxismus Ideologie oder Wissenschaft?”, *Der Kampf*, XXI, 1928, p. 245 ss.

Rothacker, E., "Zur Lehre vom Menschen". Ein Sammelreferat über Neuerscheinungen zur Kultursoziologie. *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, XI, I.

Salis, Jean R. de, "Remarques sur le mouvement sociologique en Allemagne", en *Revue de la Synthese Historique*, vol. I, núms. 148-150, pp. 57-69, 1930.

Salomon, G., "Über Politik als Wissenschaft", *Festschrift für Otto Köbner,* 1930, p. 52 ss.

——, "Historischer Materialismus und Ideologienlehre", *Jahrbuch für Soziologie*, ed. por G. Salomon, II, p. 386 ss., Carlsruhe, 1926.

Speier, Hans, "Soziologie oder Ideologie", *Die Gesellschaft*, VII, 4, 1930.

——, "Die Geschichtsphilosophie Lasalles", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. LXI, 1 y 2, 1929, p. 103 ss.

Spranger, E., *Ideologie und Wissenschaft. Rede gehalten in der Preuss. Akademie der Wissenschaften,* cf. *Forschungen und Fortschritte. Nachrichtenblatt der Deutschen Wissenschaft und Technik,* Berlín, 1 abril, 1930.

Stern, Guenther, "Über die sogenannte, 'Seinsverbundenheit' des Bewusstseins. Anlässlich Karl Mannheims Ideologie und Utopie", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. IXIV, 1930, p. 492 ss.

Tillich, Paul, "Ideologie und Utopie", *Die Gesellschaft*, VI, 10, 1929, pp. 348-355.

Wolff, K., "La sociología del sapere, Ricerca di una definizione", tesis doctoral inédita, Universita degli Studi, Florencia, 1935. (I, 1, 2, 3, 5, 6, 7; II, 1, 3; IV, 1, 2.)

Ziegler, H. O., *Ideologienlehre. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 57, 1927, p. 657 ss.

3. Intentos de aplicación o modificación del método presentado en este libro en ensayos recientes

Baker, R. J., *The sociological function of intellectuals in modern society*; *A study of some social movements in post-war Germany,* tesis doctoral inédita, London School of Economics and Political Science, 1936.(I, 2, 4, 5; II, 1, 3, 4; III, 3, 4, 5; IV, 2.)

Carlé, W., *Weltanschauung und Presse,* tesis, Francfort a. M. y Leipzig, 1931. (I, 4; II, 1, 3, 4, 5; IV, 2.)

Elias, N., *Die höfische Gesellschaft*. *Untersuchungen zur Soziologie des Adels*, *des Königtums und des Hofes*, *vor allem in Frankreich des XVII ten Jahrhunderts*, inédito. (II, 1, 3, 4; IV, I.)

Eliasberg, W., "Die widersprechenden sachverständigen Gutachten. Was sollen die Dichter, die öffentliche Meinung und die Sachvehständigen tun, wenn die Gutachten sich widersprechen", en *Abhandlungen aus den Grenzgebieten der Psychologie und Medizin*. *Festschrift für A*. *Mohl,* Berlín, 1932.

Freund, G., *La photographie en France au dix-neuvieme siècle*. *Essai de sociologie et d'esthétique*, París, 1936. (II, 3, 4; IV, 2.)

Gerth, H., *Die sozialgeschichtliche Lage der bürgerlichen Intelligenz um die Wende des 18. Jahrhunderts, Ein Beitrag zur Soziologie des deutschen Frühliberalismus*, tesis, Francfort a. M. V D. I. Verlag, G. m. b. H., Berlín, N. W. 7, 1935. (II, 1, 3, 4; III, 1, 3, 5; IV, 2.)

Herrmann, O., "Die Anfänge Gustav Freytags", *Ein soziologischer Beitrag zur Geschichte der deutschen bürgerlichen Intelligenz im 19*. *Jahrhundert*, tesis, Hamburgo, 1934. (II, 1, 3, 4; IV, 2.)

Kohn-Bramstedt, E., *Class distinctions as reflected in the German novel of the nineteenth century*: *Aristocracy*, *middle classes*, *intellectuals*, *1830-1900*. *A study in sociology of literature*, tesis inédita, London School of Economics and Political Science, 1936. (II, 3, 4; IV, 2.)

Lütken, C., *Das Problem der amerikanischen Intelligenz*, inédito. (II, 1, 3, 4; IV, 2.)

Mannheim, E., *Die Träger der öffentlichen Meinung*. *Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit.* Brünn, Praga, Leipzig, Viena, 1933. (II, 1, 3, 4; III, 4, 5; IV, 2.)

Martin, A., von, *Soziologie der Renaissance*. *Physiognomik und Rhythmik der bürgerlichen Kultur*, Stuttgart, 1932. (II, 1, 3, 4; III, 5; IV, 2.)

——, "Der Humanismus als soziologisches Phänomen. Ein Beitrag zum Problem des Verhältnisses zwischen Besitzschicht und Bildungsschicht", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 65, Tubinga, 1931. (II, 1, 3, 4; IV, 2.)

——, "Kultursoziologie des Mittelalters", art. en Vierkandt, *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, 1931. (II, 1, 3, 4; IV, 2.)

Truhel, K., *Sozialbeamte*. *Ein Beitrag zur Sozioanalyse der Bürocratie*, tesis, Francfort a. Main, Sagan (Benjamin Krause), 1934. (II, 1, 3, 4.)
Weil, H., *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips*, *Schriften zur Philosophie und Soziologie,* ed. por K. Mannheim, Bonn, 1930. (II, 1, 3, 4; III, 4; IV, 2.)

[Prefacio]

---

[1] Precisamente a esta corriente de pensamiento que ulteriormente llegó a ser la sociología del conocimiento y que constituye el tema principal de este libro, debemos el punto de vista de acuerdo con el cual las normas ético-políticas no sólo no pueden derivarse de la contemplación directa de los hechos, sino que ejercen una influencia conformadora sobre los propios modos de percibir los hechos. Véanse, entre otros, los trabajos de Thorstein Veblen, John Dewey, Otto Bauer y Maurice Halbwachs.

[I. Consideraciones preliminares]

---

[1] Max Weber, *Wirschaft und Gesellschaft,* vol. 1, cap. IV, § 7, *Religionsoziologie: Stände, Klassen und Religion,* Tubinga, 1925, pp. 267-296.

[2] Por ejemplo, en nuestra época, el pragmatismo, como se verá más tarde, constituye, si se le considera sociológicamente, la legitimación de una técnica del pensamiento y de una epistemología que han elevado los criterios de la experiencia cotidiana al nivel de una discusión "académica".

[3] Sobre la naturaleza del pensamiento monopolístico, véase Mannheim, *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen.* Informe presentado al Sexto Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología, en Zurich (*Schriften der deutschen Gesellschaft für Soziologie,* vol. VI), Tubinga, 1929.

[4] Véase K. Mannheim, *Die Strukturanalyse der Erkennisiteorie,* en *Erganzungsband der Kant-Studien,* núm. 57, Berlín, 1922.

[5] Esto puede explicar la profunda verdad de esa práctica, conforme a la cual no se debe elegir a los ministros, en los Estados parlamentarios, entre los funcionarios de la administración, sino más bien entre líderes políticos. El burócrata administrativo, como cualquier especialista y perito, muestra cierta tendencia a perder de vista la trama de fondo de su acción y su meta. Se supone que la persona que encarna la integración libremente formada de la voluntad colectiva en la vida pública, el líder polí-

tico, puede integrar también los medios disponibles que se necesitan para determinadas acciones de una manera más orgánica que el experto en administración, que en asuntos de política ha sido deliberadamente neutralizado. Véase la sección de sociología del pensamiento burocrático, p. 151 ss.

[6] Hay que notar que el punto de vista genético da lugar preferente a la interdependencia, en contraste con el método mecánico, que se ocupa de la atomización de los elementos de la experiencia.

[7] Sería sumamente superficial suponer que el contraste entre los puntos de vista individualista y sociológico es el mismo que el que existe entre una "gran personalidad" y la "masa". Nada, en el método sociológico, se opone a que se investigue y describa el significado de la gran personalidad en el proceso social. La verdadera distinción estriba en que el punto de vista individualista, en muchos casos, no logra percibir el significado de varias formas de vida social en el desarrollo de las facultades del individuo, en tanto que el punto de vista sociológico trata, desde un principio, de interpretar la actividad individual en todas las esferas dentro del contexto de la experiencia del grupo.

[8] Se emplea aquí la expresión de Dilthey sin resolver la cuestión de la forma en que su uso del vocablo difiere del que hacemos nosotros.

[9] El autor ha tratado de desarrollar su método de análisis sociológico del sentido en su estudio: *Das konservative Denken: Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historsichen Denkens in Deutschland,* publicado en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (1927), vol. 57. En esa obra se esforzó en analizar con toda la precisión posible a todos los pensadores importantes de un solo movimiento político, en cuanto se refiere a su estilo de pensamiento, y en demostrar cómo emplearon cada concepto en una forma diferente de los demás grupos, y cómo con el cambio de su base social, el estilo de su pensamiento cambió también. En tanto que, en este estudio, procedimos, por decirlo así, "microscópicamente", en el sentido de que hicimos una investigación precisa de una sección limitada de la historia social e intelectual, en los estudios que contiene este volumen empleamos un método al que se podría llamar "macroscópico". Tratamos de diagnosticar las etapas más importantes de la historia del complejo ideología-utopía, o, en otras palabras, de ilu-

minar los puntos que parecen cruciales cuando se les considera a distancia. El método macroscópico es más fecundo cuando se propone uno, como se hace en este libro, sentar los fundamentos de un amplio complejo de problemas; el microscópico, cuando se trata de comprobar detalles de un alcance limitado. Básicamente están unidos y es preciso aplicarlos alternativa y complementariamente. El lector que desee formarse una idea completa de la aplicabilidad de la sociología del conocimiento a la investigación histórica puede ver nuestro estudio indicado.

[10] A este respecto hay que observar cómo se ponen de relieve, en la segunda parte de este libro, las llamadas posibilidades relativistas de las mismas ideas; en la cuarta parte, los elementos activos utópicos, y en la última, la tendencia a una solución sintética armoniosa de las mismas cuestiones fundamentales. En cuanto el método experimental de pensamiento se dedica a explorar las varias posibilidades contenidas en ideas germinales, el punto ilustrado más arriba se vuelve manifiesto, es decir, que los mismos "hechos", bajo la influencia de la voluntad y de cambiante punto de vista, pueden a menudo llevar a concepciones diferentes de toda la situación. Sin embargo, mientras una conexión de ideas se halla aún en proceso de formación y de devenir, no se deben ocultar las posibilidades aún latentes en él, sino mostrarlo en todas sus variaciones al juicio del lector.

---

[1] Si la interpretación descansa únicamente en aquello que realmente se dice, hablaremos de una "interpretación inmanente": si trasciende estos datos, e implica por tanto un análisis de la situación vital del sujeto, hablaremos de una "interpretación trascendente". Se hallará una tipología de estas varias formas de interpretación en la obra del autor: *Ideologische und Soziologische Interpretation der geistigen Gebilde,* publicada en *Jahrbuch für Soziologie,* vol. II, Karlsruhe, 1926, p. 424 ss.

[2] Como bibliografía parcial del problema, el autor indica las siguientes obras suyas:

Mannheim, K., *Das Problem einer Soziologie des Wissens,* en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* 1925, vol. 54.

Mannheim, K., *Ideologische und Soziologische Interpretation der Geistigen Gebilde,* en *Jahrbuch für Soziologie,* editado por Gottfried Salomon, II, Karlsruhe, 1926, p. 424 ss.

Se podrá consultar con provecho:

Krug, W. T., *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte,* 2a. ed., Leipzig, 1833.

Eisler, *Philosophisches Wörterbuch.*

Lalande, *Vocabulaire de la philosophie,* París, 1926.

Salomon, C., *Historischer Materialismus und Ideologienlehre,* en *Jahrbuch für Soziologie,* II, p. 386 ss.

Ziegler, H. O., *Ideologienlehre,* en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* vol. 57, p. 657 ss.

La mayoría de los estudios de ideología no intentan hacer un análisis sistemático y se concretan por lo general a citar referencias históricas o a formular consideraciones generales. Citemos, por ejemplo, los bien conocidos trabajos de Max Weber, de Georg Lukács, de Carl Schmitt, y más recientemente:

Kelsen, Hans, *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und der Rechtspositivismus,* núm. 31 del *Vorträge der Kant Gesellschaft,* 1928.

Las obras de W. Sombart, Max Scheler y Franz Oppenheimer son demasiado conocidas para necesitar que se las mencione en detalle.

En un campo más amplio, los siguientes estudios ofrecen especial interés:

Riezler, K., *Idee und Interesse in der Politische Geschichte,* en *Die Dioskuren,* vol. III, Munich, 1924.

Szende, Paul, *Verhüllung und Enthüllung,* Leipzig, 1922.

Adler, Georg, *Die Bedeutung der Illusionen für Politik und Soziales Leben,* Jena, 1904.

Jankelevitch, *Du rôle des idées dans l'évolution des sociétés,* en *Revue Philosophique,* vol. 66, 1908, p. 256 *ss.*

Millioud, M., *La formation de l'idéal, ibid.,* p. 136 *ss.*

Dietrich, A., *Kritik der politischen Ideologien,* en *Archiv für Geschichte und Politik,* 1923.

[3] Pasaje característico del *Novum Organum,* de Bacon, § 38: "Los ídolos y las falsas nociones que han deformado ya el entendimiento humano y

están profundamente arraigados en él, no sólo cercan el espíritu de los hombres en tal forma que su acceso se vuelve difícil, sino que, aun cuando se logre tal acceso, nos perturbarán e impedirán la instauración de las ciencias, a menos que el género humano, prevenido del peligro, se precava cuidadosamente contra ellos". *The physical and metaphysical works of Lord Bacon* (incluidos el *Advancement of learning* y el *Novum Organum*). Editado por Joseph Devey, p. 389, G. Bell and Son, Londres, 1891.

[4] "Existen también ídolos formados por el trato recíproco y compañía del hombre con el hombre, a los cuales llamamos ídolos del mercado, porque provienen de la convivencia y asociación de los hombres unos con otros; pues los hombres conversan por medio del lenguaje, pero las palabras se forman por voluntad de la mayoría, y de la mala e inadecuada formación de las palabras surge una asombrosa obturación de la mente." Bacon, *op. cit.,* p. 390, § 43. Véase también § 59.

Sobre el "ídolo de la tradición", Bacon dice:

"El entendimiento humano, una vez que se ha asentado alguna proposición (ya sea porque es generalmente aceptada y creída, ya sea porque proporciona algún placer), obliga a todo lo demás a prestarle nuevo apoyo y confirmación: y aunque existan contundentes y abundantes argumentos en contra, sin embargo, o no los toma en cuenta, o los desprecia, o se libera de ellos, y los rechaza por medio de alguna distinción, con violentos y ofensivos prejuicios, mejor que sacrificar la autoridad de su primera conclusión." *Op. cit.,* § 46, p. 392.

El hecho de que existe aquí una fuente de error queda demostrado por el pasaje siguiente:

"El entendimiento humano no es como una luz cruda, sino que admite los matices de la voluntad y de las pasiones, las cuales determinan su propio sistema, pues el hombre siempre está más dispuesto a creer aquello que le halaga." *Op. cit.,* § 49, pp. 393-394. Véase también § 52.

[5] Maquiavelo, *Discorsi,* vol. II, p. 47. Citado por Meinecke, *Die Idee der Staatsräson,* Munich y Berlín, 1925, p. 40.

[6] Véase Meinecke, *ibid.*

[7] Meusel, F., *Edmund Burke und die französische Revolution,* Berlín, 1913, p. 102, nota 3.

[8] Carl Schmitt analizó con mucho acierto esa manera de pensar contemporánea cuando dijo que sentimos un constante miedo de equivocarnos. Por eso, estamos perpetuamente en guardia contra disfraces, sublimaciones y refracciones. Pone de manifiesto que la palabra *simulacra,* que apareció en la literatura política del siglo XVIII, puede considerarse como un precursor de la actitud actual (*Politlsche Romantik*, 2a. ed., Munich y Leipzig, 1925, p. 19).

[9] Para futuras referencias, nos parece oportuno asentar que la sociología del conocimiento, muy diferente en esto de la historia de las ideas, no se propone seguir la evolución de aquéllas desde sus remotos prototipos históricos. Si se siente uno inclinado a buscar los motivos del pensamiento desde sus primeros orígenes, siempre resulta posible hallar "precursores" para cualquier idea. Nada se ha dicho que no se haya dicho antes. *(Nullum est jam dictum, quod non sit dictum prius.)* El tema de nuestro estudio consistirá en observar en qué forma la vida intelectual en determinado momento histórico se halla relacionada con las fuerzas existentes, sociales y políticas. Véase mi estudio, *Das konservative Denken, loc. cit.,* p. 103, n. 57.

[10] "Amado, no creas en cualquier espíritu, sino comprueba que los espíritus proceden de Dios, pues muchos falsos profetas andan por el mundo." 1, *Juan,* IV, 1.

[11] Véase Picavet, *Les idéologues, essai sur l'histoire des théories scientifiques, philosophiques, religieuses en France depuis 1789,* París, Alcan, 1891.

Destutt de Tracy, fundador de la escuela antes mencionada, define la ciencia de las ideas en la forma siguiente: Se puede dar a la ciencia el nombre de ideología, si se considera únicamente la materia que trata; de gramática general, si se consideran solamente sus métodos; y de lógica, si se considera sólo su propósito. Cualquiera que sea el nombre, contiene necesariamente estas tres divisiones, puesto que no se puede tratar una en forma adecuada sin tratar a la vez las otras dos. A mi parecer, el término "ideología" es genérico, porque la ciencia de las ideas supone a la vez la de su expresión y de su derivación. *Les élements de l'idéologie,* (1a. ed. París, 1801), citada de la 3a. ed., la única que he logrado procurarme (París, 1811), p. 4.

[12] De acuerdo con las conclusiones del capítulo III, sería posible definir más exactamente, según la posición social que ocupa, el tipo político cuyo concepto del mundo y cuya ontología estamos discutiendo aquí, pues no todos los políticos son adictos a esa ideología irracional. Véase p. 167 ss.

[13] Respecto de la estructura y peculiaridades del pensamiento escolástico, y de cualquier clase de pensamiento que goce de un monopolio, véase la memoria presentada en Zurich por el autor ante el Sexto Congreso de la Deutsche Gesellschaft für Soziologie, *"Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des geistigen",* en los *Verhandlungen des sechsten deutschen Soziologentages in Zürich,* J. C. B. Mohr, Tubinga, 1929.

[14] La expresión "conciencia falsa" *(falsches Bewusstsein)* es en sí de origen marxista. Véase Franz Mehring, *Geschichte der deutschen Sozialdemokratie,* I, p. 386; véase también Salomon, *op. cit.,* p. 147.

[15] Véase Max Weber, *Politik als Beruf,* en *Gesammelte Politische Schriften,* Munich, 1921, p. 446.

[16] Con esto no se quiere decir que para ciertos aspectos de la lucha cotidiana el concepto particular de ideología resulte inaplicable.

[17] Añadimos aquí otra distinción a la anterior de "particular y total", verbigracia, la de "especial y general". En tanto que la primera se refiere a la cuestión de saber si las ideas sencillas y aisladas o la mente, en conjunto, se deben considerar como ideológicas, y si la situación social condiciona meramente las manifestaciones psicológicas de los conceptos o si llega aun a los sentidos noológicos, en la distinción de especial *versus* general la cuestión decisiva consiste en saber si el pensamiento de todos los grupos (incluido el nuestro) o sólo el de nuestros adversarios se reconoce como socialmente determinado.

[18] Compárese la expresión marxista: "Forjar las armas intelectuales del proletariado".

[19] Con el término "determinación situacional del conocimiento" (o vinculación del conocimiento a la situación) estoy tratando de diferenciar el contenido del concepto que tiene un carácter exclusivo de propaganda del que presenta un carácter científico sociológico.

[20] Véase Max Weber, *Wirtschaft und Geselschaft,* en su *Grundriss des Sozialökonomik,* parte III, p. 794, que trata de las condiciones sociales que se requieren para la génesis de la moral.

[21] Véase E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre,* Tubinga, 1911, en cuya obra se usa el término *hingelten* para explicar que las formas categóricas no son válidas en sí, sino únicamente en relación con su contenido siempre cambiante, que necesariamente reacciona sobre su naturaleza.

[22] Por esa razón, el análisis sociológico de los "sentidos" representará un papel importante en estos estudios. Podemos sugerir aquí que tal análisis se desarrolla en una sintomatología basada en el principio de que, en el dominio social, si aprendemos a observar cuidadosamente, podremos ver que cada elemento de la situación que analizamos proyecta una luz que ilumina el conjunto.

[23] Por estabilidad social no entendemos la ausencia de acontecimientos o la seguridad personal de los individuos, sino más bien la relativa fijeza de la total estructura vigente, que garantiza la estabilidad de los valores y de las ideas dominantes.

[24] Por supuesto, el tipo de los juicios de valor y la ontología que hemos empleado, en parte inconsciente y en parte deliberadamente, representa un juicio de un nivel enteramente diferente, y es una ontología completamente distinta de aquella a que aludimos cuando hicimos la crítica de la tendencia al absolutismo que intenta reconstruir (en el espíritu de la escuela romántica alemana) las ruinas de la historia. La ontología que implícita e inevitablemente constituye la base de nuestras acciones, aun cuando nos resistamos a creerlo, no es algo a lo que se llega por un anhelo romántico y que se impone arbitrariamente a la realidad. Marca el horizonte dentro del cual radica nuestro mundo real y del que no se puede disponer poniéndole lisa y llanamente el marbete de ideología. En este punto vislumbramos una "solución" a nuestro problema, aunque en ninguna otra parte de esta obra intentemos ofrecer alguna. La exposición de los elementos ideológicos y utópicos del pensamiento logra destruir sólo aquellas ideas con las que no nos hemos identificado íntimamente. Así pues, se puede preguntar si, en determinadas circunstancias, mientras destruimos la validez de ciertas ideas por medio del análisis

ideológico, no erigimos, al mismo tiempo, una nueva construcción, y si la manera en que ponemos en tela de juicio las creencias antiguas no revela inconscientemente la nueva decisión —como lo dijo en cierta ocasión un sabio: "Cuando alguien acude a mí para pedirme un consejo, mientras le escucho sé cuál es el consejo que se está dando a sí mismo".

[25] Un positivismo un tanto más crítico era un poco más modesto y estaba dispuesto a admitir sólo un "mínimo de hipótesis indispensables". Se podría plantear la cuestión de saber si ese "mínimo de hipótesis indispensables" no habrá de ser, a la postre, el equivalente de la elemental e irreductible ontología contenida en nuestras condiciones de existencia.

[26] Si la ontología no precediera al conocimiento empírico, sería algo absolutamente inconcebible, ya que no podemos extraer sentidos objetivados de determinada realidad, sino en cuanto somos capaces de hacer preguntas inteligentes y reveladoras.

[27] Véase la obra del autor, *Die Strukturanalyse der Erkenntnistheorie,* en *Ergänzungsband der Kant-Studien,* núm. 57, Berlín, 1922, p. 37, n. 1; p. 52, n. 1.

[28] Véase Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft,* en su *Grundriss der Sozialökonomik,* parte III, p. 801 ss., para la documentación histórica sobre este punto.

[29] Una percepción podrá ser errónea o inadecuada a la situación, ya sea porque se anticipa a ésta, o porque es demasiado anticuada. Investigaremos esta cuestión en el capítulo IV de esta obra, en el que trataremos de la mentalidad utópica. Por ahora bastará observar que esas formas de percepción pueden anticiparse a determinada situación o seguirla con mucho retraso.

[30] Confiamos en que podremos demostrar, al tratar ulteriormente el tema de la mentalidad utópica, que el concepto utópico, que trasciende el presente y se orienta hacia el futuro, no constituye un caso negativo del concepto ideológico, que oculta el presente y se esfuerza en comprenderlo en términos del pasado.

[31] Este concepto de la ideología sólo se puede concebir en el plano del tipo de la ideología total y general, y constituye el segundo tipo valorador de

ideología, que distinguimos antes del primero, o sea del concepto no valorador. Véanse p. 71 ss. y p. 68, n. 17; p. 28, n. 24; p. 82 ss.

[32] Respecto de la diferenciación de las ontologías según la posición social, véase mi obra *Das konservative Denken, loc. cit.,* parte II. Además P. Epstein, *Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischen Materialismus,* en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* IX, 1928.

El curioso lector tal vez observará que, de aquí en adelante, el concepto valorador de ideología tiende una vez más a asumir la forma del no valorador; pero esto, por supuesto, se debe a nuestra intención de descubrir una solución no valoradora. Esta inestabilidad de la definición del concepto forma parte de la técnica de la investigación, a la que se puede considerar como llegada a su madurez, y que, por lo tanto, se niega a sujetarse a cualquier punto de vista que restrinja su perspectiva. Este relacionismo dinámico constituye la única manera de resolver una situación del mundo en que es preciso enfrentarnos con una multiplicidad de puntos de vista contradictorios, cada uno de los cuales, aunque pretende poseer una validez absoluta, está relacionado con determinada posición y sólo resulta adecuado para ella. Hasta que el investigador no haya asimilado todas las motivaciones y puntos de vista cruciales, cuyas contradicciones internas explican la actual tensión político-social, no se hallará capacitado para llegar a una solución adecuada de la actual situación vital. Si el investigador, en vez de asumir inmediatamente una posición definida, incorpora a su visión todas y cada una de las corrientes contradictorias, su pensamiento será flexible y dialéctico, más bien que rígido y dogmático. Semejante elasticidad conceptual y la franca aceptación de que existen hasta la fecha contradicciones inconciliadas, no necesita, como sucede tan a menudo en la práctica, oscurecer la visión del investigador. En verdad, el descubrimiento de contradicciones hasta ahora no resueltas debería servir de impulso al tipo de pensamiento que requiere la presente situación. Como lo indicamos antes, nuestro propósito es poner todo aquello que es dudoso y ambiguo en nuestra vida social contemporánea al alcance de la plena conciencia y bajo nuestro control, revelando los elementos a menudo ocultos y cuidadosamente velados de nuestro pensamiento. Semejante método se traducirá en relacionismo dinámico, que preferiría prescindir de un sistema cerrado, si éste sólo se pudiera establecer por medio de elementos aislados y particulares, cuyas limitaciones se han vuelto ya patentes. Además, podría-

mos preguntar si la posibilidad y la necesidad de un sistema cerrado no varía de una época a otra y también según determinada situación social. Estas observaciones deberían bastar para que el lector comprendiera claramente que, sea cual fuere la índole de la expresión de nuestro pensamiento, no es una creación arbitraria, sino más bien un modo más o menos adecuado para entender y dominar las formas eternamente cambiantes de existencia y de pensamiento que se traducen en ellas. Para algunos comentarios respecto de las consecuencias implícitas en los "sistemas" de pensamiento, véase mi obra *Das konservative Denken, loc. cit.,* p. 86 ss.

[33] Nada más necio y erróneo que razonar en la forma siguiente: Puesto que cualquier forma de pensamiento histórico y político se basa hasta cierto punto en suposiciones metateóricas, de ahí se sigue que no podemos confiar en ninguna idea o forma de pensamiento, y por lo tanto poco importa qué clase de argumentos teóricos se emplean en determinados casos. Así pues, cada uno de nosotros debería atenerse a su propio instinto, a sus propias y personales intuiciones, o a sus intereses privados, según le parezca mejor. Si así lo hiciéramos, cada uno de nosotros, por parcial que fuera su opinión, podría sostenerla con la conciencia tranquila y sentirse muy ufano de ello. Para defender nuestro análisis contra el reproche de que lo usamos con propósitos de propaganda, asentamos el hecho de que existe una diferencia fundamental entre un ciego partidarismo y el irracionalismo que surge de una mera indolencia mental, que no ve en la actividad intelectual nada más que juicios personales arbitrarios y de propaganda, por una parte, y por otra una investigación seriamente empeñada en realizar un análisis objetivo, y que, tras eliminar cualquier valoración consciente, advierte claramente que existe un irreductible residuo de valoración, inherente a la estructura de cualquier pensamiento. (Para mayores detalles, véanse mis conclusiones en la discusión de mi memoria *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen,* y mis observaciones sobre la memoria de W. Sombart acerca de la metodología, presentada en la misma reunión. *Verhandlungen des sechsten deutschen Soziologentages, op. cit.*)

[34] Para detalles más amplios respecto de la causa sociológica de esta desintegración, véase la memoria del autor: *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen, loc. cit.*

[35] Ranke, *Das politische Gespräch,* Halle, 1925, p. 13.

[III. Perspectivas de una política científica:
relación entre la teoría social y la práctica política]

---

[1] Véase A. Schäffle, *Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik,* en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft,* vol. 53, 1897.

[2] La palabra alemana *Schimmel* significa "molde".

[3] Para mayor precisión, debería añadirse la siguiente observación: La expresión "elementos rutinarios establecidos" debe entenderse en sentido figurado. Aun los aspectos más formalizados y osificados de la sociedad no son cosas que deban considerarse como polvorientas antiguallas depositadas en un desván, de donde se habrán de sacar cuando se tenga necesidad de ellas. Las leyes, los reglamentos, y las costumbres establecidas sólo cobran el ser cuando la experiencia les infunde vida. Esta estabilidad significa únicamente que la vida social, mientras se está renovando constantemente, se conforma a reglas y procesos formales inherentes que se reproducen constantemente en forma recurrente. Asimismo, la expresión "esfera racionalizada" debe entenderse en un sentido más amplio. Puede significar un método teórico y racional, como en el caso de una técnica que se calcula y determina racionalmente; o usarse en el sentido de "racionalización", en el que la secuencia de los acontecimientos sigue un curso regular y previsto (o probable), como sucede con las convenciones, los usos, las costumbres, siendo así que la secuencia de los acontecimientos no se entiende plenamente, pero parece presentar un carácter estable en su estructura. El uso que hace Max Weber del vocablo "estereotipo" designa la clase más amplia y las dos subclases de la tendencia estereotípica, *a)* el tradicionalismo, *b)* el racionalismo. Ya que esta distinción no es importante para nuestro actual propósito, usaremos el concepto "estructura racionalizada" en el sentido más comprensivo en que Max Weber usa la noción general de "estereotipar".

[4] Es preciso repetir aquí que el concepto de lo "político", tal como se usa con los conceptos correlativos estructura racionalizada y campo irracio-

nal, sólo representa uno de los muchos posibles conceptos de lo "político". En tanto que está particularmente adecuado para la comprensión de ciertas relaciones, no debe considerárselo absolutamente único. Para una noción opuesta de lo "político" véase Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen,* en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* vol. 58, 1928.

[5] Obituario de Böhlau por el jurista Becker. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung Germanist. Abtlg.,* vol. VIII, p. VI.

[6] Burke, *Reflections on the Revolution in France,* F. G. Selby (comp.), Londres, Macmillan and Co, 1890, p. 67.

[7] Véase *Das konservative Denken, loc. cit.,* pp. 89, 105, 133 ss.

[8] *Ibid.,* p. 472, n. 129.

[9] Véase Ranke, *Das politische Gespräch,* 1836, Rothacker (comp.), Halle a. d. Saale, 1925, p. 21 ss. También otros ensayos sobre el mismo tema: *Reflexionen,* 1832; *Vom Einfluss der Theorie Über die Verwandtschaft und den Unterschied der Historie und der Politik.*

[10] Para mayor sencillez, no distinguimos el liberalismo de la democracia, aunque histórica y socialmente difieren profundamente.

[11] Véase Heinrich Rickert, *Über idealistische Politik als Wissenschaft. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Staatsphilosophie,* en *Die Akademie,* Heft 4, Erlangen.

[12] Véase Carl Schmitt, *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus,* Leipzig, 1926, 2a. edición.

[13] En lo sucesivo habrá que referirse al capítulo II para una discusión más completa del problema, del que sólo se podrá exponer aquí los puntos esenciales. El concepto de la ideología total, general y no valorativa, como se ha descrito antes, es el que se usa en el actual contexto. El capítulo IV tratará los conceptos valorativos de ideología y de utopía. En lo sucesivo el concepto que se use quedará determinado por los propósitos inmediatos de la investigación.

[14] Karl Marx, *A contribution to the critique of political economy,* trad. N. I. Stone, Chicago, 1913, pp. 11-12.

[15] Véase D. Ryanazoff (comp.), *Marx-Engels Archiv,* Francfort, vol. I, p. 252.

[16] "Cuando el proletariado, por medio de la lucha de clases, cambia su posición en la sociedad y, por lo tanto, toda su estructura social, al conocer ese cambio de la situación social, es decir, de sí mismo, se encuentra no sólo frente a un nuevo objeto de comprensión, sino que cambia su posición de sujeto cognoscente. La teoría sirve para proporcionar al proletariado la conciencia de su posición social, es decir que le permite considerarse a sí mismo a la vez como objeto y sujeto en el proceso social." Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstein,* Berlín, 1923.

"En cambio, esta conciencia se vuelve la fuerza que fomenta una nueva actividad, ya que la teoría se convierte en una fuerza material una vez que se apodera de las masas." Marx-Engels, *Nachlass,* I, p. 392.

[17] "La teoría revolucionaria es la generalización de las experiencias del movimiento proletario en todos los países. Pierde naturalmente su propia esencia si no entra en relación con la práctica revolucionaria, lo mismo que la práctica camina a tientas si no la ilumina la teoría revolucionaria: pero la teoría se convierte en la fuerza más poderosa del movimiento del trabajo si se halla indisolublemente vinculada con la práctica revolucionaria, pues ella sola puede dar confianza al movimiento, servirle de guía, prestarle vigor, y hacerle comprender las relaciones internas que existen entre los acontecimientos, y sólo ella ayuda en la práctica a aclarar el proceso y la dirección de los movimientos de clase en la actualidad y en un próximo futuro." José Stalin, *Fundamentos del leninismo,* ed. de Nueva York y Londres, 1932, pp. 26-27.

[18] Tanto Lenin como Lukácks, en cuanto representativos del método dialéctico, hallan una justificación en esa máxima napoleónica.

[19] La Revolución, en particular, crea la situación propicia para el conocimiento significador o de sentido: "La historia en general, la historia de las revoluciones en particular, siempre ha sido más rica y variada, y multiforme, más vital y 'astuta' de lo que creen los diversos partidos, las vanguardias más conscientes de las clases más avanzadas. Esto es natural, pues las mejores vanguardias expresan la conciencia, la voluntad, las pasiones y las imaginaciones de sólo decenas de millares, en tanto que la revolución se efectúa en un momento de excepcional exaltación y

de ejercicio de todas las facultades humanas: conciencia, valor, pasión, fantasía, de decenas de millones, estimulados por la más despiadada guerra de clase." N. Lenin, *"Left" communism: An infantile disorder,* publicado por The Toiler, pp. 76-77, y también Nueva York y Londres, 1934.

Es interesante observar que, desde este punto de vista, la revolución aparece, no como una intensificación de las pasiones que radican en los hombres, ni como una mera irracionalidad. Esta pasión se puede valorar sólo porque hace posible la fusión de la racionalidad acumulada y ensayada experimentalmente en las experiencias individuales de millones de hombres,

[20] Así, pues, la fatalidad, la suerte, todo lo que es repentino e inesperado, y el concepto religioso que surge de todo lo anterior, se conciben como índices del grado en que nuestra comprensión de la historia no ha llegado a la etapa de racionalidad.

"El miedo a las fuerzas ciegas del capitalismo, ciegas porque no puede preverlas la masa del pueblo; fuerzas que, a cada paso, en la vida del proletariado y de los pequeños comerciantes, amenazan con acarrear, y acarrean en efecto, desastres y ruinas 'repentinas', 'inesperadas', 'accidentales', convirtiéndoles en mendigos, pordioseros o prostitutas, y condenándoles a morir de hambre: éstas son las raíces de la religión moderna, que el materialista, si desea permanecer materialista, deberá reconocer. Ningún manual sobre la educación borrará la religión de las mentes de aquellos que están condenados a los trabajos forzados del capitalismo, hasta que ellos mismos aprendan a combatir en una forma unida, organizada, sistemática, las raíces de la religión, la dominación del capital en todas sus formas." *Selecciones de Lenin – El partido bolchevique en acción,* 1904-1914, II, del ensayo *El partido de los trabajadores y la religión,* Nueva York, pp. 274-275.

[21] "La forma de producción, en la vida material, determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales." Marx, *Contribution to the critique of political economy,* trad. N. I. Stone, Chicago, 1913, p. 11.

[22] "Sin una teoría revolucionaria, no puede haber movimiento revolucionario." Lenin, *¿Qué debe hacerse?,* Nueva York y Londres, 1931.

[23] "El levantamiento armado es una forma especial de la lucha política. Tiene sus leyes de desarrollo propias y es preciso aprenderlas. Karl Marx expresó esto con extraordinario vigor cuando escribió que 'hay un arte de las revoluciones, como hay un arte de la guerra'." Lenin, *Ausgewählte Werke,* Viena, 1925, p. 448.

[24] Mussolini: "Nuestro programa es muy sencillo: queremos gobernar Italia. A menudo nos preguntan cuál es nuestro programa. Hay demasiados programas, hoy en día. La salvación de Italia no depende de programas, sino de hombres dotados de poderosas voluntades".

[25] Mussolini: "Ya sabéis que no soy un adorador del nuevo dios, las masas. En todo caso la historia demuestra que los cambios sociales siempre han sido provocados por minorías, por un puñado de hombres".

[26] Extractado de una comunicación de Brodrero al Cuarto Congreso de Cooperación Intelectual, celebrado en Heidelberg en octubre de 1927.

Es bastante difícil organizar las ideas fascistas en doctrinas coherentes. Aparte del hecho de que no está aún desarrollado, el propio fascismo no pone mucho empeño en formular una teoría absolutamente sistemática. Su programa cambia constantemente, y depende de la clase a la que va dirigido. En este caso, más que en cualquier otro, es esencial separar la mera propaganda de la actitud real, a fin de llegar a una comprensión de su carácter fundamental. Éste parece radicar en su absoluto irracionalismo y en su activismo, que explican también el carácter vacilante, volátil y práctico de la teoría fascista. Ideas institucionales como el Estado corporativo, las organizaciones profesionales, etc., se omiten deliberadamente en esta obra. Nuestra tarea consiste en analizar la actitud frente al problema de la teoría y de la práctica, y en estudiar la historia que resulta de ello. Por eso nos parecerá necesario de cuando en cuando ocuparnos de los precursores teorizantes de esta concepción, verbigracia, Bergson, Sorel y Pareto. En la historia del fascismo se pueden distinguir dos periodos, cada uno de los cuales tuvo distintas repercusiones ideológicas. La primera fase, que duró aproximadamente dos años, durante los cuales el fascismo no pasó de ser un movimiento, fue marcada por la infiltración de elementos intuitivos y activos en su concepción intelectual y espiritual. Éste fue el periodo en que las teorías sindicalistas hallaron cabida en el fascismo. Los primeros "fasci" fueron sindicalistas y, en aquella época, Mussolini se declaró discípulo de So-

rel. En la segunda fase, a principios de noviembre de 1921, el fascismo se estabiliza y se orienta definitivamente hacia la derecha. En tal periodo predominan las ideas nacionalistas. Para una discusión de la forma en que esta teoría se transformó, de acuerdo con la cambiante base social, y especialmente respecto a sus transformaciones desde que la alta finanza y la gran industria se aliaron a él, véase E. V. Beckerath, *Wesen un Werden des fascistischen Staates,* Berlín, 1927.

[27] En contraste con esto, Mussolini dijo: "En cuanto a mí, no tengo mucha confianza en esos ideales (es decir, los del pacifismo). Sin embargo, no los rechazo. Nunca rechazo nada. Todo es posible, aun las cosas al parecer más imposibles y desprovistas de sentido", *loc. cit.,* p. 74.

[28] Respecto de las relaciones de Mussolini con Sorel: Sorel lo conoció antes de 1914, y dicen que en 1912 pronunció las siguientes palabras, que se referían a él: "Mussolini no es un socialista como los demás. Creedme, algún día lo veréis a la cabeza de un batallón sagrado, saludando la bandera italiana. Es un italiano como los del siglo XV —un verdadero *condottiere*—. No lo conocen aún, pero es el único hombre lo bastante enérgico para poder curar al gobierno de su debilidad". Citado por Gaëtan Pirou, *Georges Sorel (1847-1922),* París, Marcel Rivière, 1927, p. 53. Véase también la reseña de Ernst Posee en *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung,* vol. 13, p. 231 ss.

[29] Véase el ensayo de H. O. Ziegler, *Ideologienlehre,* en *Archiv für Sozialwisseschaft und Sozialpolitik,* 1927, vol. 57, p. 657 ss. Este autor hace suyo el punto de vista de Pareto, Sorel, etc., y lo emplea para destruir el "mito de la historia". Niega que la historia contenga coherencia alguna e indica las diversas corrientes del pensamiento contemporáneo que afirman este concepto antihistórico. Mussolini expresó la misma idea en una forma retórica y política: "No somos mujeres histéricas, que esperan medrosamente lo que habrá de traerles el porvenir. No esperamos el destino ni la revelación de la historia." *Loc. cit.,* p. 129. Y más adelante: "No creemos que la historia se repite y que sigue un camino trazado de antemano."

[30] Véase G. Sorel, *Réflexions sur la violance,* París, 1921, cap. 4, p. 167 ss.

[31] Una exposición concisa de las teorías de Pareto se podrá hallar en la obra de Bousquet, *Précis de sociologie d'après Vilfredo Pareto,* París,

1925.

[32] Mussolini, en uno de sus discursos, dijo: “Hemos creado un mito. Este mito es una fe, un noble entusiasmo. No necesita ser una realidad, es un impulso y una esperanza, una creencia y un valor. Nuestro mito es la nación, la gran nación que queremos convertir en una realidad concreta”. Citado por Carl Schmitt, *Die geitesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus,* p. 89.

[33] “Las pasiones dividen a los hombres mucho más que las ideas.” Musollini, *op. cit.,* p. 55.

[34] Véase E. V. Beckerath, *op. cit.,* p. 142. También Mussolini, *op. cit.,* p. 96.

[35] Véase F. J. Stahl, *Die Philosophie des Rechtst,* vol. I, libro 4, cap. I, *Die neuere Politik,* 4a. edición.

[36] Véase Schmitt, *Parlamentarismus,* cap. 4.

[37] El mismo Mussolini habla de un modo convincente del cambio que sufre el “putschista” después de llegar al poder: “Es increíble cómo puede cambiar un soldado vagabundo, un traidor franco, cuando se vuelve diputado o funcionario citadino. Adquiere otro aspecto. Empieza a afirmar que es preciso estudiar los presupuestos municipales, y que no se debe atacarlos”. *Op. cit.,* p. 166.

[38] Savigny creó, en este sentido, la ficción, que utilizó el conservatismo evolucionista, de que los juristas ocupaban un lugar especial en la sociedad, como representantes del espíritu del pueblo. *Vom Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung und Rechtswissenschaft,* Fribugo, 1892, p. 7.

[39] Sorel, *op. cit.,* p. 177.

[40] Respecto de la actitud de Mussolini hacia el capitalismo: “la verdadera historia del capitalismo empieza ahora. El capitalismo no es únicamente un sistema de opresión —al contrario, representa la elección del más apto, da iguales oportunidades a los mejor dotados y un sentido más agudo de la responsabilidad individual”. *Op. cit.,* p. 96.

[41] Véase F. Brüggemann, *Der Kampf um die bürgerliche Welt – und Lebensanschauung in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts,* en *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesges-*

chichte, III, Halle, 1925, p. 94 ss. Esta obra estudia bien el recrudecimiento periódico del elemento supraburgués en los círculos literarios de la burguesía del siglo XVIII.

[42] Max Weber planteó los problemas de la sociología política en una forma un tanto parecida, aunque partió de premisas completamente distintas. Su deseo de imparcialidad en política representa la antigua tradición democrática. A pesar de que su solución adolece del defecto de aceptar la separabilidad de la teoría y de la valoración, su anhelo de crear un punto de partida común para los análisis políticos es una meta digna de los más empeñosos esfuerzos.

[43] Stahl, *Die gegenwärtigen Parteien im Staat un Kirche,* Berlín, 1863.

[44] La escuela fenomenológica, en particular, ha tratado de mostrar, en oposición con el intelectualismo moderno, que hay más de una forma de conocimiento. Véanse en particular Max Scheler, *Die Formen des Wissens und die Bildung,* Bonn, 1925; *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Leipzig, 1926. Heidegger, *Sein und Zeit,* en *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung,* Bd. 8, Halle, 1927, ofrece, aun cuando sólo sea indirectamente, muchos valiosos materiales al respecto. Sin embargo, no se estudia en esa obra el carácter específico del conocimiento político.

[45] Alfred Weber, *Prinzipielles zur Kultursoziologie,* en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* 1920.

[46] Véase para mayores detalles el estudio presentado por el autor en 1928 en Zurich, *Die Konkurrenz im Gebiete des Geistigen,* en el que se discute la naturaleza y la génesis del conocimiento consensual *ex post.*

---

[1] G. Landauer, *Die Revolution,* vol. 13 de la serie *Die Gesellschaft,* editada por Martin Buber, Francfort, 1923.

[2] Para mayores detalles véase el capítulo II, “Ideología y utopía”.

[3] T. G. Droysen, *Outline of the principles of history,* traducción de E. Benjamin Andrews, Boston, 1893, pp. 45-46.

[4] Respecto de las causas, véase mi obra *Das konservative Denken, loc. cit.,* p. 83 ss.

[5] Acerca del peligro práctico de la conceptualización histórica, véase la crítica de Meinecke por Carl Schmitt, *Zu Friedrick Meineckes "Idee der Staatsräson",* en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* 1926, VI, p. 226 ss. Es de lamentar que las cuestiones que surgen de la controversia entre esos dos representantes típicos de sus respectivos puntos de vista no se han estudiado con mayor empeño subsiguientemente. En cuanto al problema de la relación entre la historia y la sistematización, véanse las recientes doctrinas: W. Sombart, "Economic theory and economic history", *Economic History Review,* II, núm. 1, enero de 1929; H. Jecht, *Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie,* Tubinga, 1928.

[6] A. Doren, *Wunschräume und Wunschzeiten,* Conferencias, 1924-1925, de la Biblioteca de Warbourg, Leipzig y Berlín, 1927, p. 158 ss. Esta obra se cita para futuras consultas como la mejor guía en el estudio del problema desde el punto de vista de la historia cultural y de la historia de las ideas. Contiene también una excelente bibliografía. En este libro citamos únicamente las obras que no menciona la bibliografía de Doren. El ensayo de éste puede definirse como la historia del *motivo* (en una forma algo parecida a la iconografía en la historia del arte). Para su propósito, su terminología es particularmente acertada ("espacios del deseo y tiempos del deseo"); pero para el nuestro, es decir para la construcción de una historia sociológica de la estructura de la conciencia moderna, tiene sólo un valor indirecto.

[7] A Alfred Weber corresponde el mérito de haber convertido el análisis de constelaciones en un instrumento de sociología de la cultura. Tratamos de aplicar su fórmula al problema, aunque en un sentido específico, en el caso tratado más arriba.

[8] Véanse las pp. 91 ss. y 237 ss. de la presente obra.

[9] Siempre resulta peligroso fijar el principio de un movimiento en determinado punto de la corriente de acontecimientos históricos: en tal forma se hace caso omiso de los precursores del movimiento. Pero la reconstruc-

ción acertada de la esencia del desarrollo histórico depende del talento del historiador para poner de relieve los puntos cruciales decisivos de la articulación de los fenómenos. El hecho de que el socialismo moderno suele buscar su origen en la época de los anabaptistas comprueba en parte el hecho de que es preciso considerar el movimiento encabezado por Thomas Münzer como un paso hacia los modernos movimientos revolucionarios. Es evidente, por supuesto, que no estamos estudiando aún a los proletarios conscientes de su clase. Asimismo, debe aceptarse que Münzer era revolucionario social por meros motivos religiosos. Sin embargo, el sociólogo deberá conceder especial atención a este movimiento, porque en él se integran estructuralmente el quiliasmo y la revolución social.

[10] Entre las obras acerca de Münzer mencionemos sólo a K. Holl, *Luther und die Schwärmer* (*Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte,* Tubinga, 1927, p. 420 ss.), en que abundantísimas citas acerca de un solo problema están admirablemente reunidas. En las referencias citaremos sencillamente el pasaje de la obra de Holl, sin volverlo a copiar en detalle.

Para un estudio profundizado del quiliasmo, véase especialmente E. Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution,* Munich, 1921. La afinidad interior entre Münzer y este autor permitió una exposición sumamente acertada de la esencia del fenómeno del quiliasmo. Este hecho ha sido apreciado en parte por Doren, *op. cit.*

[11] Se podría, naturalmente, definir la política de muchos modos. En este caso también deberíamos tener presente una afirmación que hicimos antes: la definición se relaciona siempre con su propósito y con el punto de vista del observador. Nuestro propósito es aquí trazar la relación que existe entre la formación de la conciencia colectiva y la historia política, y por consiguiente nuestra definición, que selecciona ciertos hechos, debe relacionarse con ese planteo del problema.

[12] El mismo Münzer habló del "valor y de la fuerza que se necesitan para realizar lo imposible". Para las citas, véase Holl, p. 429.

[13] Este punto se discutirá en el próximo capítulo.

[14] Münzer habló del "abismo del espíritu", que sólo se puede ver cuando se ponen al descubierto las fuerzas del alma. Véase Holl, p. 428, nota 6.

[15] En el conflicto entre Münzer y Lutero existe una prueba evidente de la antes mencionada divergencia entre la importancia concedida a la sustancia de la fe, que sólo se puede conocer por experiencia, y las "ideas" que la simbolizan. Según Münzer, Lutero cree exclusivamente en la letra de las Escrituras. Para Münzer semejante fe es sólo "una parodia simiesca, robada y nunca experimentada". Citas en la obra de Holl, p. 427.

[16] Meister Eckehart: "Nada aparta tanto al alma del conocimiento de Dios como el tiempo y el espacio". *Schriften und Predigten,* edición de Büttner, Jena, 1921, I, p. 137. "Si el alma quiere percibir a Dios, habrá de situarse por encima del tiempo y del espacio." *Ibid.,* p. 138. "Si el alma logra sobrepasarse y negarse a sí misma y a sus actividades, es sólo por medio de la gracia", I, p. 201. Acerca de la distinción entre el misticismo medieval y la religiosidad de Münzer, véase el acertado comentario de Holl: "En tanto que los místicos de la Edad Media emplearon para unirse con Dios medios artificiales, verbigracia el ascetismo, y, por decirlo así, se esforzaron en conquistar por la fuerza la unión con la divinidad, Münzer creía que 'Dios mismo es el que empuña la guadaña y arranca la cizaña de entre los hombres' ". Véase Holl, p. 483.

[17] Münzer se expresa en la misma forma en el pasaje siguiente: "Debería saber que Dios está dentro de él y que no hay que pensar en él como si estuviera a mil leguas de distancia". Holl, p. 430, n. 3.

[18] En el arte creador de aquella época, del que es característico el cuadro de Grünewald, se puede descubrir, llevado a un extremo grandioso, un paralelo de esa estrecha fusión entre el más robusto sensualismo y la espiritualidad más elevada. Se sabe tan poco de su vida que es imposible determinar si tuvo alguna relación con los anabaptistas. La referencia al arte de Grünewald, sin embargo, trata de ilustrar lo que se dijo antes. Véase E. Heidlich, *Die altdeutsche Malerei,* Jena, 1909, pp. 39-41, 269.

Véase también la obra instructiva de Heidrich, *Dürer und die Reformation,* Leipzig, 1909, en la cual comprueba claramente la relación que existe entre los extáticos entusiastas y sus secuaces, los pintores Hans Sebald, Barthel Beham y Georg Penez, en Nuremberg, y la defensa de Durero contra ellos. Heidrich ve en el arte de Durero la expresión de la religiosidad luterana, y en el de Grünewald el paralelo equivalente de los entusiastas extáticos religiosos.

[19] Münzer: "…que nosotros, criaturas terrenales de carne y hueso, deberíamos volvernos Dioses, gracias a la encarnación de Cristo en un cuerpo humano, y por consiguiente convertirnos con Él en los discípulos de Dios, enseñados por Él y su espíritu, y al transformarnos completamente en Él, nuestra vida terrenal se volvería paradisiaca". Cita de Holl, p. 431, nota 1.

Acerca de la sociología de la interiorización de la experiencia, y en general acerca de la teoría de la relación entre las formas de la experiencia y las formas de la actividad pública política, debería observarse que, a medida que Karlstadt y los baptistas del sur de Alemania se apartaron de Münzer, se orientaron cada vez más, de la experiencia quiliástica de lo inmediato, hacia la experiencia profética y la esperanza optimista en lo futuro. Véase Holl, p. 458.

[20] Uno de los rasgos de la revolución moderna, ya indicado por Stahl, es que no consiste en un levantamiento ordinario contra cierto opresor, sino en un esfuerzo por derrumbar todo el orden social existente, de un modo sistemático y completo. Si esta meta sistemática se convierte en el punto de partida del análisis y si se investigan sus antecedentes históricos e intelectuales, se llega también al quiliasmo. Por poco sistemático que parezca el quiliasmo en otros conceptos, hubo una fase en que propendió hacia una abstracta tendencia sistemática. Así, por ejemplo, Radvanyi ha demostrado que el quiliasmo no atacó a los individuos, sino que sólo persiguió el principio activo del mal en los individuos y en las instituciones. Véase su disertación, *Der Chiliasmus,* Heidelberg, 1923, p. 98. Otras citas en Holl, p. 454.

[21] Se cita más adelante la literatura relativa a Bakunin. Demostraremos después que la anarquía del tipo de Bakunin es la que, a nuestro entender, se acerca más a la concepción quiliástica del mundo moderno.

[22] Véase H. Freyer, *Das Problem der Utopie,* en *Deutsche Rundschau,* 1928, vol. 183, pp. 321-345. También la obra de Girsberger, que se citará en detalle más adelante.

[23] Sobre el concepto francés de "idea", leemos en el *Deutsches Wörterbuch* de Grimm: "…en un periodo anterior, el uso francés del siglo XVII dio a esa palabra el significado más estrecho de representación mental, de pensamiento o de concepto". Littré, 2, 5 *c*. En este sentido, encontra-

mos la palabra "idea" bajo una influencia resueltamente francesa en las obras de los escritores alemanes de la primera mitad del siglo XVIII; hubo un tiempo en que se llegó a escribir dicha palabra con el acento francés.

[24] En la mitología griega Kairos es el dios de la oportunidad, el genio del momento decisivo. La interpretación cristianizada de este vocablo se explica en la forma siguiente en la obra de Tillich, *The religious situation,* traducida por H. R. Niebuhr, Nueva York, 1932, pp. 138-139: "Kairos es el tiempo que se ha cumplido, es el momento del tiempo invadido por la eternidad; pero Kairos no es lo completo ni lo perfecto en el tiempo".

[25] Véase Freyer, *loc. cit.,* p. 323.

[26] Véase Pinder, *Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas,* Berlín, 1926, pp. 67 ss., 69.

[27] H. Cunow, *Die Marxsche Geschichts-, Gessellschafts- und Staatstheorie,* Berlín, 1920, I, p. 158.

[28] Von der Goltz, *Die teologische Bedeutung J. A. Bengels und seiner Schüler,* en *Jahrbücher für deutsche Theologie,* Gotha, 1861, vol. VI, pp. 460-506. F. Gerlich, *Der Kommunismus als Lehre von tausendjärigen Reich,* Munich, 1929. esta obra, escrita con intenciones de propaganda, nos parece, en muchos aspectos, demasiado simplificada, pero muchas ideas básicas, como las que citamos antes, están muy bien comprendidas. (Véase el apéndice.) Doren, *op. cit.,* apreció en su justo valor esta obra.

[29] Landauer, *op. cit.,* p. 91.

[30] F. Engels, *Der deutsche Bauernkrieg*, edición de Mehring, Berlín, 1920, p. 40 ss.

[31] Holl, *op. cit.,* p. 435, pretende ver un argumento contra la interpretación sociológica en el hecho de que las ideas de Münzer que, según la tipología general de Max Weber (*Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Sozialökonimik,* parte III, V, I, p. 267 ss., § 7), deben relacionarse con las clases más humildes. Fueron aceptadas también por los "intelectuales" de aquella época (por ejemplo S. Frank, Karlstadt, Schwenkenfeld, etc.). Si se quiere simplificar el problema de la sociología tanto como él

lo hizo, no es de sorprender que a la postre tenga uno que rechazar sus conclusiones. Max Weber siempre insistió en que su tipología general fue creada para caracterizar las tendencias ideales típicas y no las constelaciones singulares inmediatamente perceptibles (*ibid.,* p. 10). La sociología que se esfuerza en analizar históricamente constelaciones singulares, debe proceder con especial cautela al tratar de determinar la posición sociológica de los intelectuales. Es necesario en este punto considerar los siguientes extremos en el planteo del problema:

a) La ambivalencia sociológica (¿no es esto acaso un rasgo sociológico particular, si se considera que no es característico de todas las clases sociales?).

b) ¿En qué punto particular del tiempo los representantes de los intelectuales se ven arrojados de un bando a otro?

c) ¿En qué forma las ideas que los intelectuales derivan de otros bandos resultan modificadas en el curso de su asimilación? (A menudo es posible determinar los cambios en la posición social por medio del "ángulo de refracción" con el cual las ideas se aceptan.)

Así pues, el mismo Holl (pp. 435 ss., 459, 460) ofrece una interesante corroboración documental de la exactitud de la sociología que combate. Él mismo muestra que cuando personas cultas adoptaron los conceptos de Münzer, no pudieron seguir desarrollándolos, y no aportaron nada fundamentalmente nuevo a la doctrina. Utilizaron los libros y escritos de los místicos alemanes, en particular la *Theologia deutsch,* y a Agustín, más bien que su propia experiencia interior. Ni siquiera enriquecieron en lo más mínimo el idioma. Deformaron lo que era originalmente místico en puntos decisivos e hicieron una amalgama inicua de las enseñanzas de los místicos medievales y de la doctrina de la cruz de Münzer. (Todo esto constituye argumentos morales a favor de la teoría sociológica a que nos referimos antes, respecto de la posibilidad de determinar el "ángulo de refracción intelectual" que existe cuando una clase social adopta las ideas de otra.)

Holl nos refiere, además, la forma en que los intelectuales, entre otros, por medio de sus líderes antes mencionados, se apartaron cada vez más de su camino, a medida que su movimiento progresaba y se volvía más radical; cómo, entre otros, Franck, en su *Chronika,* condenó la Guerra Campesina aún más duramente que el mismo Lutero; cómo, después de alejarse en tal forma de Münzer, esa concepción del mundo

adquirió rasgos misantrópicos; cómo perdió su aspecto social, y cómo, en lugar de la intransigencia milenarista, surgió la idea más tolerante y casi sincrética de la "Iglesia invisible" (*ibid.,* p. 459 ss.)

Aquí también se pueden comprender muchas cosas sociológicamente, si uno plantea las cuestiones debidas y se usa el aparato conceptual que de ellas juzgue.

[32] Debemos considerar también la ideología del absolutismo bajo este respecto, aunque no podemos estudiarlo en detalle. También éste muestra una concepción que al principio se propone dominar una situación vital, y adquiere la tendencia a reflexionar fríamente acerca de la técnica de la dominación, en la misma forma que el llamado maquiavelismo. Sólo más tarde (en gran parte bajo la influencia de sus adversarios) surge la necesidad de una justificación más intelectual y cuidadosa del deseo de conquistar el poder. Para corroborar esta proposición más general, citaremos el pasaje siguiente de Meinecke en que se observa dicho proceso:

"Así surgió el ideal del Estado moderno, que aspira no sólo a ser un Estado de poder *(Machstaat),* sino también un Estado cultural, y la *raison d'Etat* dejó de aplicarse únicamente a los meros problemas de la inmediata conservación del poder, que fueron el objeto exclusivo de la atención de los teorizantes del siglo XVII." Esto se refiere en particular a la época de Federico el Grande. F. Meinecke, *Die Idee der Staaträson in der neueren Geschichte,* Munich y Berlín, 1925, p. 353.

[33] El famoso párrafo final del prefacio de Hegel a su *Filosofía del derecho.* (Traducción al inglés por J. W. Dyde, Londres, 1896, p. xxx.)

[34] "No es posible inventar la constitución de los Estados; los cálculos más inteligentes en esta materia son tan fútiles como la absoluta ignorancia. No hay sustituto para el espíritu de un pueblo y para la fuerza y el orden que éste produce, ni es posible encontrarlos en las mentes más egregias o en los más claros ingenios." Adam Müller, *Über König Friedrich II, und die Natur, Würde, und Bestimmung der preussischen Monarchie,* Berlín, 1810, p. 49. Esta idea, derivada del romanticismo, se ha vuelto el tema favorito de toda tradición conservadora.

[35] F. Stahl, *Die Philosophie des Rechts,* 1, 4, p. 272.

[36] Münzer dice además: "Los sabios y los eruditos ignoran por qué las Santas Escrituras deben aceptarse o rechazarse: únicamente saben que

se han transmitido desde un remotísimo pasado […] los judíos, los turcos y todos los demás pueblos tienen también esa manera simiesca de justificar sus creencias". Holl, p. 432, n. 2.

[37] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* Leipzig, Reclam, 1907, véanse pp. 123-125. Se podrán hallar otras referencias en mi obra *Das konservative Denken,* p. 98 ss., en la que me esforcé por primera vez en comprender las formas del "sentido histórico del tiempo" a la luz de la estructura de la conciencia política que existe en determinada época. Para más amplias referencias, véase lo siguiente:

Stahl procura caracterizar el sentimiento del tiempo y la vida de Schelling, Goethe y Savigny en la siguiente forma: "En estos escritores ocurre lo mismo que en todas las etapas y con todos los matices de la vida: parece que todo fue siempre así, pero si miramos hacia atrás, descubrimos el desarrollo que ha habido. Es cierto que no es fácil descubrir cómo se hace y dónde está la transición de una etapa a otra. En el curso del mismo invisible desarrollo, las situaciones y las circunstancias ambientes surgen y cambian. Lo mismo que en las situaciones de nuestras vidas y en nuestras carreras, existe aquí el sentimiento de un ser eterno y necesario y, al mismo tiempo, percibimos que el tiempo fluye y que nosotros cambiamos.

"Ese indefinido desarrollo, ese vivo proceso del *devenir,* domina la concepción de Schelling y su sistema representa una lucha tenaz para expresarlo. En su dominio propio Savigny ofrece la misma característica." *Die Philosophie des Rechts,* I, 4, p. 394 ss.

[38] Algunos de los aspectos más importantes de esta tendencia han sido estudiados con acierto por uno de mis alumnos, P. Requadt, *Johannes v. Müller und der Frühhistorismus,* Munich, 1929.

[39] Véase, por ejemplo, la última parte del ensayo de v. Martin, *Weltanschauenliche Motive im altkonservativen Denken,* en *Deutscher Staat und deutsche Parteien: In Festschrift Fr. Meinecke zum 60. Geburstag dargebracht,* Munich y Berlín, 1922.

[40] Esta aseveración no se aplica al socialismo antes del siglo XIX. El socialismo utópico del siglo XVIII, el de la época de la Luces, en un periodo en que los fisiócratas interpretaban la historia por medio de la idea de progreso, situaba su utopía en el pasado, lo cual armonizaba con la

mentalidad burguesa de sus partidarios. Sociológicamente, esa fuga hacia el pasado tenía sus raíces, cuando menos en parte, en la supervivencia de ciertos vestigios del antiguo sistema de tierras comunales o ejidos, que hasta cierto punto ha conservado vivo el recuerdo de las instituciones comunistas del pasado. Respecto de esta relación se podrán hallar muchos detalles en la obra de H. Girsberger, *Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich und seine philosophische und materiellen Grundlagen: Zürcher Volkswirtschaftliche Forschunhen,* Heft 1, véase especialmente p. 94 ss.

[41] Acerca de Bakunin, véanse las obras de Nettlau, Ricarda Huch y F. Brupbacher. El libro de este último, *Marx und Bakunin,* Berlín, Wilmersdorf, 1922, ofrece una exposición concisa de varios problemas importantes. Las obras completas de Bakunin han sido publicadas en alemán por la casa editorial Der Syndicalist. Véase además la confesión de Bakunin al zar Nicolás I, descubierta en el archivo secreto del jefe de la tercera sección de la cancillería del difunto zar, traducida por K. Kersten, Berlín, 1926.

[42] Brupbacher, *op. cit.,* pp. 60 ss., 204 ss.

[43] Engels, *Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft,* Berlín, 1894, 4a. edición.

[44] Una corroboración del anterior análisis y una confirmación casi matemática de mi teoría relativa a los modos, social y políticamente diferenciados, de experimentar el tiempo histórico, se puede sacar del siguiente pasaje de un artículo escrito por el comunista J. Révai: "El presente existe realmente sólo por virtud del hecho de que existen el pasado y el futuro; el presente es la forma del pasado inútil y del futuro irreal. La táctica consiste en presentar el futuro como si fuera el presente". (*Das problem der Taktik,* en *Kommunismus: Zeitschrift der Kommunistischen Internationale,* 1920, II, p. 1676. La actualidad virtual del futuro en el presente se expone claramente en esta obra. Forma un perfecto contraste con la cita de Hegel de la p. 271.) Debería comparársele también con otros materiales que hemos citado en el texto sobre la diferenciación social del sentido histórico del tiempo.

[45] El cambio de sentido del concepto de ideología que tratamos de presentar en el capítulo II de esta obra constituye meramente una fase de este

proceso más general (p. 53 ss.).

[46] *Der Freiheit letzter Sieg wird trocken sein.*

[47] Hume, *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of morals,* edición de L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1927, 2a. edición, p. 83.

[48] Aquí también, en cuestiones trascendentes como éstas, se revelan las diferencias fundamentales en los modos posibles de experimentar la realidad. El anarquista Landauer se puede citar como el representante de un extremo:

"¿Qué entendéis, pues, por los duros hechos objetivos de la historia humana? De seguro no son las casas, el suelo, las máquinas, las líneas de ferrocarril, los hilos telegráficos o cosas parecidas. Sin embargo, si os referís en tal forma a la tradición, a la costumbre y a ciertos complejos de relaciones a los que se tributa piadosa reverencia, como el Estado y otras organizaciones, condiciones y situaciones similares, entonces no es posible desecharlas diciendo que sólo son apariencias. La posibilidad y la necesidad del proceso social, tal como fluctúa de la estabilidad a la decadencia y de ésta a su reconstrucción, se basa en el hecho de que no existe organismo alguno que, después de crecido, se halle colocado por encima del individuo, sino más bien una compleja relación de razón, amor y autoridad. Así, periódicamente, en la historia de la estructura social, que sigue siendo una estructura sólo mientras los individuos la alientan con su propia vitalidad, llega una época en que los seres vivientes se apartan de ella como de un extraño fantasma del pasado, y crean para sustituirla nuevas agrupaciones. Así he retirado mi amor, razón, obediencia y voluntad a aquello que suelen llamar Estado. El que yo sea capaz de hacerlo depende de mi voluntad. El que ustedes no lo sean no cambia el hecho decisivo de que esta peculiar incapacidad está indisolublemente vinculada con vuestra propia personalidad y no con la naturaleza del Estado." De una carta de Gustav Landauer a Margarete Susmann, reimpresa en *Landauer, G., sein Lebensgand in Briefen,* editada por Martin Buber, 1929, vol. II, p. 122.

En el otro extremo, véase la siguiente cita de Hegel:

"Puesto que las fases del sistema ético son el concepto de la libertad, son asimismo la sustancia de la universal esencia de los individuos. En relación con ellas, los individuos son meros accidentes. El hecho de que

el individuo exista o no es indiferente para el orden ético objetivo, que es el único duradero. El poder rige la vida de los individuos. Las naciones lo han representado como la eterna justicia, o como divinidades absolutas, en contraste con las cuales la lucha de los individuos es tan estéril como el flujo del océano." Hegel, *Filosofía del derecho,* traducción al inglés por J. W. Dyde, Londres, 1896, p. 156, § 145, suplemento.

[V. Sociología del conocimiento]

---

[1] No queremos decir con esto que la "determinación" sea una relación de causa y efecto: dejamos abierto el significado de "determinación", y sólo una investigación empírica nos mostrará cuán estricta es la correlación entre la situación vital y los procesos del pensamiento, o el margen que existe para las variaciones en la correlación. (La expresión alemana *Seinsverbundenes Wissens* entraña un significado que deja abierta la índole exacta de la determinación.)

[2] Para ejemplos concretos, véase el folleto del autor *Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen, op. cit.*

[3] *Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie,* 1928, vol. VIII.

[4] Véase Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, op. cit.,* en particular la sección de la sociología de la ley.

[5] Véanse especialmente sus obras *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Leipzig, 1926, y *Die Formen des Wissens und der Bildung,* I, Bonn, 1925.

[6] Véase, del autor, *Das konservative Denken,* en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik,* vol. 57, p. 90 ss.

[7] La historia de las teorías del Estado, especialmente como las concibe F. Oppenheimer en su *System der Soziologie,* vol. II, *Der Staat,* es un tesoro de material ilustrativo.

[8] Véase, del autor, *Das konservative Denken, loc. cit.,* p. 489 ss., y especialmente p. 494, y pp. 120 ss. 228 ss., de este volumen.

[9] Karl Renner proporciona un buen ejemplo, en *Die Rechtsinstitute des Privatrechs,* J. C. B. Mohr, Tubinga, 1929.

[10] Para detalles más amplios, véase el estudio de la relación entre la teoría y la práctica, *supra,* capítulo III, donde nos esforzamos por hacer ese análisis de la perspectiva.

[11] Véase el ensayo a que nos referimos antes, *Ideologische und soziologische Interpretation geistiger Gebilde, loc. cit.*

[12] Las obras que representan esa tendencia, incluyendo la investigación de los sociólogos modernos respecto de la "mentalidad primitiva", no se tratan aquí.

IDEOLOGÍA Y UTOPÍA

Introducción a la sociología del conocimiento

KARL MANNHEIM

KARL MANNHEIM (1895-1947), profesor de las universidades de Budapest, Heidelberg, Francfort y Londres, siempre en perpetuo exilio político, analiza en esta obra fundacional de la sociología del conocimiento las ideologías y las utopías como conceptos sociopsicológicos colectivos fundamentales que subyacen a la acción social. Las ideologías son construcciones interpretativas que, consciente o inconscientemente, buscan justificar y estabilizar un determinado orden social en beneficio de un grupo particular; su función reside en ocultar la verdadera naturaleza de la desigualdad en una sociedad específica. Las utopías son, en cambio, aquellas construcciones ideales que inspiran a la acción colectiva de los grupos de oposición que intentan alcanzar una transformación radical y total del mismo tipo de sociedad. Obra que combina el método hermenéutico con el de la explicación funcional de los procesos sociales, *Ideología y utopía* también pregunta por qué no puede haber propiamente una ciencia de la política, a la vez que reconstruye los cinco tipos ideales del pensamiento político administrativo.

— FRANCISCO GIL VILLEGAS

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA